الجامعة الإسلامية – غزة
عمادة الدراسات العليا
كلية الشريعة والقانون
قسم أصول الفقه



أثر الاختلاف في عموم المقتضى في الفروع الفقهية

إعداد الطالب

محمد عبد الرحمن عاشور

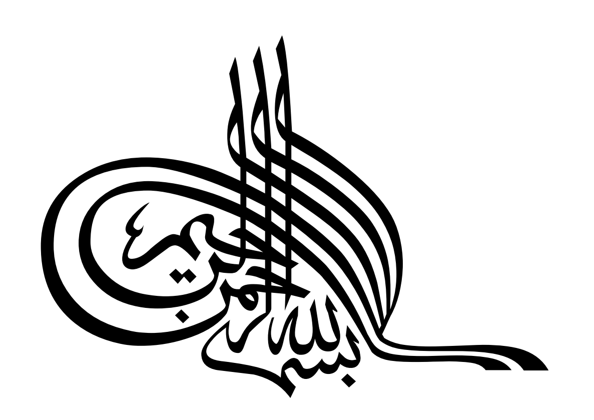
إشراف فضيلة الدكتور

زياد إبراهيم مقداد

قدمت هذه الرسالة استكمالاً تطلبات ا صول على درجة ا اجست أصول الفقه من كلية الشريعة والقانون ا امعة الإسلامية – غزة

العام الجامعي

1430هـ - 2009م


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

* إلى من منحتني حنانها ودعواتها وكل ما تملك أمي العزيزة.

* إلى من لم يبخل عليَّ بدعائه وتوجيهاته والدي العزيز.

* إلى من أضاءوا لنا الطريق بعلمهم وأخلاقهم أساتذتي الكرام علماء كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية الغراء.

* إلى زوجتي الصابرة المحتسبة / أم عبد الرحمن ، وبناتي العزيزات.

* إلى زملائي في الدراسة وخارج الدراسة.

* إلى كل من ساعدني ومد لي يد العون.

أهدى هذا البحث ،،،

شكر وتقدير

يقول ا تعالى: ﴿... رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (1).

الحمد أحمده حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، وأثني عليه وأشكره شكراً يليق بمقام وجهه وعظيم سلطانه، فالحمد والشكر أولاً وأخيراً لأن وفقني وهداني حتى أتممت هذا البحث، وانطلاقاً من **قوله تعالى:** ﴿...لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ...﴾ (2).

فإنني أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى الشيخ الجليل والعالم الفاضل:

فضيلة الأستاذ الدكتور/ زياد إبراهيم مقداد ، عميد الدراسات العليا والبحث العلمي في الجامعة الإسلامية بغزة .

صاحب مدرسة الخلق والتواضع والأدب، والذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة، ولم يبخل علي بعلمه ووقته وجهده وتوجيهاته حتى خرجت هذه الرسالة على هذا الوجه الحسن، كما وأنه منحني من أخلاقه السامية الراقية قبل أن يمنحني من علمه الغزير، فأدعو ا أن يطيل عمره ويحسن عمله ويديم عليه كامل الصحة والعافية، وأن يجعل هذا العمل في ميزان حسناته.

كما وأتوجه بالشكر الجزيل إلى فضيلة أستاذيَّ الكريمين عضوي لجنة المناقشة :

فضيلة الأستاذ الدكتور/ مازن إسماعيل هنية ، رئيس لجنة الإفتاء بالجامعة الإسلامية، وعميد الدراسات العليا والبحث العلمي سابقاً.

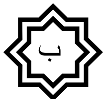
وفضيلة الأستاذ الدكتور/ ماهر حامد الحولي ، عميد كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية.

واللذان تفضلا بالموافقة على مناقشة هذه الرسالة ، فجزاهم ا عنا خير الجزاء على ما بذلاه من جهد ووقت في مراجعة هذه الرسالة وتصحيحها وتنقيحها حتى تخرج على أكمل وجه.

---

(1) سورة النمل: من الآية 19 .

(2) سورة إبراهيم: من الآية 7 .



كما وأتقدم بالشكر الجزيل إلى مدرسيَّ الأعزاء في كلية الشريعة والقانون وأخص بالذكر:

فضيلة الأستاذ الدكتور/ سلمان نصر الداية ، الأستاذ المساعد والمحاضر في كلية الشريعة والقانون، وعضو لجنة الإفتاء بالجامعة الإسلامية.

وفضيلة الأستاذ الدكتور/ سليمان موسى السطري ، الأستاذ المساعد والمحاضر في كلية الشريعة والقانون ، على ما قدماه لنا من جهد وعلم فبارك ا فيهما ووفقهما لكل خير.

كما وأشكر فضيلة الأستاذ/ زكريا عبد ا مهدي" أبو وحيد"، والذي تفضل بتدقيق هذه الرسالة نحوياً ولغوياً.

وأشكر الخال العزيز الأستاذ/ صلاح رزق القصاص، الذي ساعدني في طباعة هذه الرسالة.

ولا أنسى أن أشكر الأخوة العاملين في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية، والشكر موصول إلى كل من ساعدني ومد لي يد العون من أجل إتمام هذا العمل العلمي المتواضع.

فالله أسأل أن يجزيَ الجميع عني خير الجزاء ، والله ولي التوفيق.

المقدمة

الحمد الذي مهد أصول شريعته بكتابه القديم الأزلي، وأيد قواعدها بسنة نبيه العربي، وشيد أركانها بالإجماع المعصوم من الشيطان الغوي، وأعلى منازلها بالاقتباس من القياس الخفي والجلي، وأوضح طرائقها بالاجتهاد في الاعتماد على السبب القوي، وشرع للقاصر على مرتبتها استفتاء من هو بها قائم ملي، وصلواته وسلامه على سيدنا محمد المبعوث إلى القريب والبعيد والشريف والدني، وعلى آله وأصحابه أولي كل فضل وقدر علي[1] وبعد ..

فإن علم أصول الفقه من أجل العلوم وأعظمها قدراً، إذ هو قاعدة الأحكام الشرعية وأساس الفتاوى الفرعية، ويحوي هذا العلم في طياته العديد من الموضوعات الهامة، ومن أهم موضوعاته موضوع طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، لما يمثل هذا الموضوع من كيفية التعامل مع النصوص الشرعية، وكيفية استنباط الأحكام منها، وللعلماء في طرق الدلالات منهجان، منهج الحنفية، ومنهج المتكلمين، وقد اتفقوا على أمور واختلفوا على أخرى في هذا الباب، ومن الدلالات المتفق عليها بين المنهجين دلالة الاقتضاء، ولكن الأصوليين بعد أن اتفقوا على هذه الدلالة فقد اختلفوا في أمر يتعلق بها ألا وهو عموم المقتضى فمن قائلٍ بعموم المقتضى، ومن قائل بعدم عمومه، وقد ترتب على ذلك اختلاف في الفروع الفقهية يحتاج إلى تفصيل وتأصيل مما دفعني للكتابة في هذا الموضوع نظراً لأهميته، وقد تناولت الحديث عنه تحت عنوان :

أثر الاختلاف في عموم المقتضى في الفروع الفقهية .

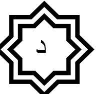
أ / أهمية الموضوع:

1. تنبع أهمية الموضوع من متعلقه وما يرتبط به؛ فهو يرتبط ويتعلق بطرق دلالات الألفاظ على الأحكام، والتي يتَعرفُ من خلالها على الأحكام المرادة من النصوص؛ وتحديد الأحكام المرادة من النصوص غايةُ كل عالمٍ وفقيه؛ بل مدار الشريعة كلها.

2. وجود فروع فقهية هامة تبنى على هذا الموضوع، وإذا عرفنا عموم المقتضى وما يتعلق به، نستطيع التعرف على كيفية توصل الفقهاء إلى أحكام هذه الفروع الفقهية.

---

(1) الإسنوي: نهاية السول، 1/1.



ب / سبب اختيار الموضوع :

1. ما ذكرته من أهمية للموضوع سبباً رئيساً في اختياره.

2. ما ترجح لدى من عدم وجود كتاب أو رسالة في الموضوع مما دفعني للكتابة فيه وجمع ما يتعلق به من تفاصيل في كتاب مستقل؛ مما يسهل على المختصين والدارسين فهم وتناول هذه المسألة.

3. محاولة إضافة شيء جديد إلى القارئ والمكتبة الإسلامية.

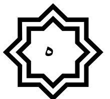
ج / جهود السابقين :

معظم كتب أصول الفقه للعلماء القدامى والمحدثين تحدثت عن الموضوع بنوع من الاقتضاب، ومن العلماء القدامى الذين تحدثوا عن الموضوع، شمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي وفخر الدين الرازي وغيرهم، ومن العلماء المعاصرين الدكتور/ محمد أديب صالح في كتابه "تفسير النصوص"، والدكتور/ مصطفى الخن في كتابه "أثر الاختلاف في القواعد الأصولية"، والدكتور/ محمد فتحي الدريني في كتابه "المناهج الأصولية" ، وكذلك معظَم الكتب التي تحدثت عن دلالات الألفاظ على الأحكام، ولكني رأيتُ أن أتحدث عن هذه المسألة وما يترتب عليها من الاختلاف في الفروع الفقهية؛ مع ربط هذه الفروع بقاعدة عموم المقتضى وذلك بنوع من التفصيل والترتيب.

د / الصعوبات التي واجهت الباحث :

1. صعوبة العبارات والأمثلة التطبيقية المذكورة في هذا الموضوع.

2. الظروف السياسية والاقتصادية الصعبة التي يعانيها قطاع غزة الصامد جراء الحصار والإغلاق والتي انعكست على جميع الفئات والمستويات ومنهم فئة الطلاب.



هـ – خطة البحث: وتشتمل على مقدمة وثلاثة فصول وذلك على النحو التالي:

مقدمة: وتشتمل على خطبة البحث وأهميته، وأسباب اختياره، وجهود السابقين، والصعوبات التي واجهت الباحث، وخطة البحث، بالإضافة إلى منهج البحث.

الفصل الأول

طرق دلالات الألفاظ على الأحكام عند الأصوليين

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الدلالة وأنواعها.

المبحث الثاني: مناهج الأصوليين في طرق الدلالات.

المبحث الثالث: مقارنة بين مناهج الأصوليين.

الفصل الثاني

عموم المقتضى عند الأصوليين، أنواعه وشروطه.

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة عموم المقتضى.

المبحث الثاني: أنواع المقتضى وشروطه.

المبحث الثالث: آراء الأصوليين في عموم المقتضى.

الفصل الثالث

تطبيقات فقهية على الاختلاف في عموم المقتضى

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر الاختلاف في العبادات.

المبحث الثاني: أثر الاختلاف في المعاملات.

المبحث الثالث: أثر الاختلاف في الأحوال الشخصية.

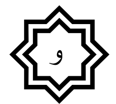
و – الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث التي تم التوصل إليها بالإضافة إلى أهم التوصيات المقترحة، كما تتضمن الفهارس العامة.

ز – منهج البحث:

يمكن إبراز المنهج الذي اتبعته أثناء كتابة البحث من خلال النقاط الآتية:

1. حرصت على تتبع المسائل الأصولية والفقهية في مظانها الأصلية من كتب الأصول والفقه، وقد اعتمدت بشكل أساسي على الكتب القديمة، مع عدم إغفالي للكتب الحديثة.

2. في المسائل الخلافية عرضت أقوال العلماء بما يخدم الفكرة المراد تحقيقها من المسألة ولم أعتمد في ترتيب الأقوال على حسب القدم، ثم ذكرت أدلتهم مبتدئاً بالأدلة من القرآن ثم السنة ثم



الإجماع ثم القياس ثم المعقول، وذلك عند وجودها، وذكرت أيضاً ما وجه لهذه الأدلة من مناقشات وردود، وصولاً إلى الرأي الراجح، وذلك في غالب البحث.

3. ذكرت الفروع الفقهية التي تفرعت عن الاختلاف في عموم المقتضى وذلك بذكر المسألة ثم صورتها، ثم أقوال العلماء فيها، ثُم أسباب الخلاف، ثم ذكرت بعض الأدلة التي أيد كل فريق رأيه بها، وقد رجحت بين الأقوال، وعلقت على كل فرع من الفروع المذكورة مبيناً مدى التزام كل فريق برأيه بعموم المقتضى في هذه الفروع.

4. عزوت الآيات القرآنية الكريمة إلى موضعها في السور، وذكرت في الحاشية اسم السورة ورقم الآية إن كانت الآية كاملة، وإن كان جزء من الآية كتبت من الآية كذا، مع كتابة الآيات بخط مميز.

5. خرجت الأحاديث النبوية وكذلك الآثار من مصادرها الأصلية فما كان في الصحيحين أو في أحدهما ذكرته بدون الحكم عليه، وما وجد في غيرهما نقلت الحكم عليه غالباً من خلال المصادر المعتمدة في ذلك، مع كتابة الحديث أو الأثر بخط مميز.

6. عرفت اللفظ المراد تعريفه في اللغة بذكر عدة معاني له ومن ثم الخلاصة إلى المعاني الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي، وذلك في غالب البحث.

7. قمت بإيضاح معاني الألفاظ الغريبة والتي يصعب على القارئ فهم معانيها.

8. رجعت إلى كتب التفاسير وكتب الحديث وشروحه عند ذكر وجه الدلالة من بعض الآيات أو الأحاديث، وذلك للوقوف على المعاني المرادة من النص بجلاء ووضوح.

9. وثقت المصادر والمراجع في الحواشي مبتدئاً بما اشتهر به المؤلف من اسم أو لقب أو كنية، ثم ذكر اسم الكتاب مقتضباً، ثم أتبعته برقم الجزء إن وجد ثم الصفحة، وفي قائمة المصادر والمراجع فصلت البيانات الخاصة بالمؤلف والكتاب.

10. ترجمت لبعض الأعلام من الأصوليين ولم أترجم لجميعهم تجنباً للإطالة.

11. ما كان من نقل حرفي من كتب العلماء وضعته بين قوسين.

12. ذيلت البحث بفهارس عامة تتضمن:

أ / فهرس الآيات القرآنية.

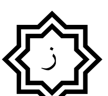
ب / فهرس الأحاديث النبوية.

ت / فهرس الآثار.

ث / فهرس الأعلام.

ج / فهرس المصادر والمراجع.

ح / فهرس الموضوعات.



الفصل الأول

طرق دلالات الألفاظ على الأحكام عند الأصوليين

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الدلالة.

المبحث الثاني: مناهج الأصوليين في طرق الدلالات.

المبحث الثالث: مقارنة بين مناهج الأصوليين.

المبحث الأول

حقيقـــة الدلالـــة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الدلالة.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المطلب الثالث: أقسام الدلالة.

المطلب الأول

تعريـف الدلالـة

أولاً: في اللغة:

الدلالة في اللغة: مصدر دل يدل دلالةً ودلالةً ودلولةً؛ بفتح الدال وكسرها وضمها؛ والفتح أعلى وأفصح؛ وأنشد أبو عبيد: إني امرؤٌ بالطُرق ذو دلالات [1].

وتجمع الدلالة: على دلائل ودلالات[2].

وتأتي الدلالة بعدة معاني أهمها:

الانبساط والثقة والإفراط في المحبة: يقال أدل عليه وتَدال انبسط أي ارتـاح[3]؛ ودل الرجـل إدلالاً إذا وثق بمحبته فأفرط عليه[4].

ومنه: دلالُ المرأة على زوجها وإظهار الجرأة عليه: يقال دل المرأة ودلالُها؛ تَدللُها على زوجها وذلك أن تريه جرأةً عليه في تَغَنج وتَشَكل [5].

حسن الحديث والهيئة: يقال دل المرأة حسن هيئتها؛ وقيل حسن حديثها [6].

الهدي والتسديد والإرشاد: يقال دل يدل إذا هدي [7]، ودله على الشيء يدلُـه دلاً ودلالـةً؛ أي سدده إليه فهو دال[8]، ودله على الطريق يدله دلالةً ودلالةً ودلولةً؛ أي أرشده[9].

المعرفة: دلَلْتُ بهذا الطريق: عرفته[10].

---

(1) الفراهيدي: العين،8/8، ابن منظور: لسان العرب،249/11، الزبيدي: تاج العروس،502/28.

(2) الزبيدي: تاج العروس،502/28، مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط،294/1.

(3) ابن منظور: لسان العرب،247/11، الفيروز آبادي: القاموس المحيط،900.

(4) ابن دريد: جمهرة اللغة،76/1، ابن منظور: لسان العرب،247/11.

(5) الفراهيدي: العين،8/8، الزبيدي: تاج العروس،500/28، مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط،294.

(6) ابن منظور: لسان العرب،248/1، الفيروز آبادي: القاموس المحيط،900.

(7) الفيروز آبادي: القاموس المحيط،900، الزبيدي: تاج العروس،502/28.

(8) ابن منظور: لسان العرب،248/11، مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط،294.

(9) ابن منظور: لسان العرب،248/11، مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط،294.

(10) ابن منظور: لسان العرب249/11، الزبيدي: تاج العروس،500/28.

الجمع بين الشيئين: الدلال هو الذي يجمع بين البيعين[1].

الأخذ من فوق: أدل الرجل على أقرانه أخذهم في الحرب من فوق على حين غرة[2].

إذن يتبين لنا مما سبق أن الدلالة تطلق على عدة معاني؛ وأقرب هذه المعاني إلى المعنى الاصطلاحي كما سنرى هو:الإرشاد، والتسديد، والهداية، وهذه المعاني متقاربة ومترادفة تقريباً.

ثانياً: تعريف الدلالة في الاصطلاح:

تعددت عبارات الأصوليين في تعريف الدلالة باتجاهين؛ الاتجاه الأول عرفها كعملية تشمل الدال والمدلول[3]، والاتجاه الثاني عرفها بمعنى الدليل سواء على سبيل الحقيقة أو المجاز؛ وذلك كما يلي:

أولاً: الاتجاه الأول: عرفوا الدلالة بأنها:

((كون الشيء يلزم من العلم به العلم بشيء آخر))[4].

والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول.

وعرفها الإسنوي[5] بأنها: ((كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر)) [6].

---

(1) ابن دريد: جمهرة اللغة،76/1، الزبيدي: تاج العروس،500/28.

(2) الفيروز آبادي: القاموس المحيط،900، مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط،294.

(3) هما العنصران اللذان تتكون منهما الدلالة؛ الدال: هو المعرف بحقيقة الشيء؛ وقيل الدال: الناصب للدليل، والمدلول: هو الملتَمس بالدليل؛ أو ما يلزم العلم بشيء آخر العلم به، انظر: الجويني: التلخيص،10، ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام،53/1، الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة،95.

(4) الرازي: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل،19، الجرجاني: التعريفات،174، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون،787/1.

(5) هو: جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن إبراهيم القرشي الأموي الإسنوي المصري الشافعي الإمام العلامة، ولد بأسنا سنة704هـ، من مؤلفاته كتاب كافي المحتاج في شرح المنهاج ومطلع الدقائق، والكواكب الدرية، والتمهيد في تنزيل الفروع على الأصول، وغيرها، توفي سنة772هـ، انظر: ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية،98/3، ابن العماد: شذرات الذهب223/3، المراغي: طبقات الأصوليين،186/2-187، شعبان إسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله،365.

(6) السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج،204/1، الإسنوي: نهاية السول،240/1.

ثانياً:الاتجاه الثاني: وقد عرفوا الدلالة بأنها بمعنى الدليل:

عرفها إمام الحرمين الجويني[1] فقال: «الدليل كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لم يعلم بالاضطرار وكذلك الدلالة»[2].

وعرفها ابن حزم بأنها: « فعل الدال وقد تضاف إلى الدليل على المجاز» [3].

قال الباقلاني: " إن الدليل والدلالة والمستدل أمر واحد" [4].

هذه تعريفات كلا الاتجاهين؛ ولكن على الرغم من وجود الاختلاف الظاهري بينهما ؛ فإن الناظر بعمق وبدقة يرى أن الخلاف شكلي وظاهري؛ فإن الدلالة تتكون من الدال الذي يؤدي فهمه إلى فهم شيء أخر وهو المدلول، وكذلك الدليل فإن فهمه يؤدي إلى فهم شيء آخر، وبذلك يتبين لنا قرب التعريفات من بعضها البعض؛ وأنها تؤدي إلى نتيجة واحدة، إذن الخلاف شكلي وظاهري فقط .

ثالثاً: العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي:

الدلالة في اللغة تعني الإرشاد والتسديد والهداية؛ وهذا المعنى موجود في المعنى الاصطلاحي حيث إن الدلالة تتكون من الدال والمدلول؛ والدال يؤدي إلى فهم المدلول؛ وكأن الدال يرشد إلى المدلول ويبينه، وبذلك يتضح لنا مدى اعتماد المعنى الاصطلاحي على المعنى اللغوي واقترابه منه.

---

(1) هو: إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد ا بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين، ولد سنة419هـ، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي على الإطلاق من مؤلفاته، الشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، وغياث الأمم، وغير ذلك، توفي سنة479هـ، انظر: ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية،255/1، ابن خلكان: وفيات الأعيان168/167/3، شعبان إسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله،180.

(2) الجويني: التلخيص في أصول الفقه،10.

(3) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام،54/1.

(4) الباقلاني: الإرشاد والتقريب،207/1.



المطلب الثاني

الألفاظ ذات الصلة

يوجد عدة ألفاظ ذات صلة بالدلالة أهمها: الـدليل، والأمـارة، والحجـة ، والبرهـان ، وسنُعرفُ هذه الألفاظ كلاً على حده، وفي ختام هذا المطلب نوضح العلاقة بين هذه الألفاظ ولفظ الدلالة.

أولاً: الدليل

أولاً: تعريف الدليل لغةً:

الدليل هو المرشد وما به الإرشاد، ويجمع على أدلة وأدلاء[1]؛ والمرشد كالمرافق فـي السفر فهو دليل للمسافر[2]، وإشارات المرور للسائقين والمشاة فهي دليل لهم، وما به الإرشـاد؛ وذلك كأي علامة يستَرشُد بها على المطلوب تسمى دليلاً.

ثانياً: تعريف الدليل اصطلاحاً:

الدليل هو: «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري »[3].

وعرفَ بأنه: "ما يستدل بالنظر الصحيح فيه على حكم شرعي عملي على سبيل القطع أو الظن"[4].

فالدليل له علاقة وثيقة بالدلالة ومن الأصوليين من عرف الدليل والدلالة بنفس المعنـى ونفس التعريف كما ذكرنا ذلك عند تعريف الدلالة [5].

ثانياً: الأمارة.

أولاً: تعريف الأمارة لغةً: هي العلامة والموعد والوقت [6].

---

(1) الزبيدي: تاج العروس،500/28، وانظر: الجرجاني: التعريفات،175، المناوي: التعاريف،340.

(2) الكفوي: الكليات،439.

(3) الشيرازي: شرح اللمع،155/1، الآمدي: الإحكام،10/1. العبادي: الشرح الكبيـر علـى الورقـات،102، الحولي: أصول الفقه الإسلامي،5.

(4) خلاف: علم أصول الفقه،23.

(5) انظر: الصفحة رقم 5 من هذا البحث.

(6) الزبيدي: تاج العروس ،74/10.

ثانياً: تعريف الأمارة اصطلاحاً: ((هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى غالب الظن))[1].

ومن العلماء من اعتبر الأمارة بمعنى الدليل، ومنهم من حصرها فيما يفضى إلى غالب الظن[2].

ثالثاً: الحجة.

أولاً : تعريف الحجة لغةً: الحجةُ: بضم الحاء الدليل والبرهان، وقيل: ما دفع به الخَصم[3].

ثانياً: تعريف الحجة اصطلاحاً هي: ((ما دل على صحة الدعوى)) (4).

((وقيل: الحجة والدليل واحد))[5].

رابعاً: البرهان.

أولاً: تعريف البرهان لغةً: البرهان بضم الباء الحجة، وقد برهن عليه، أي أقام الحجة، والبرهان كالرجحان علم قاطع الدلالة غالب القوة مما تشعر به صيغة الفعلان، وقال الراغب: بيان الحجة[6].

ثانياً: تعريف البرهان اصطلاحاً هو: ((كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم الشيء))[7].

تعريف آخر للبرهان: ((هو ما يتألف من مقدمات يقينية تفيد اليقين))[8].

تعريف ثالث: ((هو ما فصل الحق عن الباطل وميز الصحيح عن الفاسد بالبيان الذي فيه))[9].

---

(1) أبي الحسين البصري: المعتمد،10/1، الرازي: المحصول،106/1.

(2) هذا وقد اختلف الأصوليون في الدليل هل يقتصر على ما يتوصل به إلى المطلوب جزماً، أم يشمل الظن وبذلك تدخل فيه الأمارة، والجمهور على أن الدليل يشمل ما يتوصل به إلى المطلوب قطعاً أو ظناً، وذهب بعض الأصوليين إلى أن الدليل ما يتوصل به إلى المطلوب القطعي فقط، انظر: ابن السمعاني: قواطع الأدلة،43/1، الزركشي: البحر المحيط،35/1، ابن النجار: شرح الكوكب المنير،35/1.

(3) الزبيدي: تاج العروس،464/5.

(4) الجرجاني: التعريفات،140، عثمان: القاموس المبين،95.

(5) ابن حزم: الإحكام،53/1.

(6) الرازي: مختار الصحاح،73، الفيروز آبادي: القاموس المحيط،1523، المناوي: التعاريف،123.

(7) ابن حزم: الإحكام،53/1.

(8) ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر،35/1، وانظر: الغزالي: المستصفى،44/1، الجرجاني: التعريفات،80، عثمان: القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين،64.

(9) المناوي: التعاريف،123.



والعلاقة بين ألفاظ الدليل والأمارة والحجة والبرهان من جهة ولفظ الدلالة من جهة أخرى علاقة جزئية؛ لأن كلاً منها يعتبر جزءاً من عملية الدلالة وعنصراً من عناصرها، حيث إن الدلالة تشتمل على الدال والمدلول كما بينا والدال ينطبق على الدليل، والأمارة، والحجة، والبرهان وغيرها[1].

(1) ومن الألفاظ ذات الصلة: السلطان، البيان، المستدل به، الآية، العلة، ولكنني اكتفيت بالألفاظ التي ذكرت وذلك لشدة الصلة بين هذه الألفاظ ولفظ الدلالة، انظر: الباقلاني: الإرشاد والتقريب،207/1، الدبوسي: تقويم الأدلة،13 وما بعدها، الزركشي: البحر المحيط،34/1.



المطلب الثالث

أقسـام الدلالـة

قسم الأصوليون الدلالة إلى قسمين: دلالة لفظية، ودلالة غير لفظية.

أولاً: الدلالة غير اللفظية: وتنقسم إلى ثلاثة أنواع [1]:

1- **دلالة عقلية: وهي:** " دلالة يجِد العقل ملازمة ذاتية بين الدال والمدلول في وجودها الخارجي ينتقل لأجلها منه إليه" [2].

مثل: دلالة الأثر على المؤثر؛ كدلالة الدخان على النار وبالعكس[3].

2- **دلالة طبيعية أو عادية وهي:** " دلالة يجِد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعيـة، أي ما يكون بحسب مقتضى الطبع " [4].

مثل: دلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل، وكدلالة المطر على النبات[5].

3- **دلالة وضعية وهي:** ((كون اللفظ إذا أُطْلِقَ فُهم من إطلاقه ما وضع له))[6].

مثل: دلالة الذراع على المقدار المعين، ودلالة وجود المسبب على وجود السـبب؛ كدلالـة دلوك الشمس على وجوب الصلاة، وكدلالة المشروط على وجود الشرط؛ كدلالة الطهـارة على صحة الصلاة [7].

ثانياً: الدلالة اللفظية: وهي ما كان موضوعها اللفظ، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع[8]:

1- **دلالة عقلية:**

مثل: دلالة الصوت على حياة صاحبه[9].

---

(1) السبكي: الإبهاج،204/1، الإسنوي: نهاية السول،240/1، الزركشي: البحر المحيط،36/2.

(2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون،778/1، هلال: معجم مصطلح الأصول،149.

(3) السبكي: الإبهاج،204/1، الإسنوي: نهاية السول،240/1، الزركشي: البحر المحيط،36/2.

(4) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون،778/1.

(5) ابن النجار: شرح الكوكب المنير،125/1، عثمان: القاموس المبين،120.

(6) ابن النجار: شرح الكوكب المنير،126/1.

(7) الاسنوي: نهاية السول،240/1، الزركشي: البحر المحيط،37/2، وقد ذكر ابن النجار في شرحه أنواع هذه الدلالة تحت عنوان: الدلالة المطلقة، انظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير،125/1.

(8) السبكي: الإبهاج،204/1.

(9) الزركشي: البحر المحيط،37/2.

2- دلالة طبيعية أو عادية:

مثل: دلالة((أخ أخ)) على الوجع[1].

3- دلالة وضعية وهي المقصودة هنا وهي: ((كون اللفظ إذا أُطْلِقَ فُهِم مـن إطلاقـه مـا وضع له))[2].

أو: ((فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزأه أو لازمه)) [3].

وتنقسم الدلالة اللفظية الوضعية إلى ثلاثة أقسام [4] [5]:

1- دلالة المطابقة: ((وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه)) [6].

وسميت مطابقة لأن اللفظ موافق لتمام ما وضع له من قـولهم ((طـابق النعـلُ النعـلَ)) إذا تـوافقـا [7].

مثل: دلالة البيت على المجموع المركب من السقف والجدار والأُسس [8].

2- دلالة التضمن: ((وهي دلالة اللفظ على جزء من المسمى)) [9].

مثل: دلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو على الناطق فقط، وكدلالة البيت على الجدار فقط، وسميت بذلك لأن اللفظ دل على ما في ضمن المسمى [10].

3- دلالة الالتزام: ((وهي دلالة اللفظ على لازمه)) [11].

مثل: دلالة الأسد على الشجاعة، وكدلالة الإنسان على كونه ضاحكاً [12].

---

(1) الإسنوي: نهاية السول،241/1.

(2) ابن النجار: شرح الكوكب المنير،126/1.

(3) الإسنوي: نهاية السول،240/1.

(4) السبكي: الإبهاج،204/1، الإسنوي: نهاية السول،240/1، الزركشي: البحر المحيط،37/2.

(5) وقد خالف هذا التقسيم الإمام الرازي فقال: إن دلالة المطابقة وضعية فقط؛ أما التضمن والالتزام فعقليتـان، انظر: الرازي: المحصول،300/299/1، الإسنوي: نهاية السول،240/1.

(6) الزركشي: البحر المحيط،37/2.

(7) ابن النجار: شرح الكوكب المنير،126/1.

(8) الأصفهاني: بيان المختصر،93/1، السبكي: الإبهاج،205/1.

(9) السبكي: الإبهاج،205/1، الإسنوي: نهاية السول،241/1، ابن النجار: شرح الكوكب المنير،126/1.

(10) السبكي: الإبهاج،205/1، الإسنوي: نهاية السول،241/1، ابن النجار: شرح الكوكب المنير،126/1.

(11) الإسنوي: نهاية السول،241/1.

(12) الإسنوي: نهاية السول،241/1، وانظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير،127/1.

وإنما يتصور ذلك في اللازم الذهني وهو الذي ينتقل إليه عند سماع اللفظ [1].

وقد اجتمعت هذه الأقسام في لفظ العدد ((عشرة)) لأفراد الأسرة الكاملة، فإنها تدل على كمال الأفراد مطابقة، وعلى الخمسة تضمناً، وعلى الزوجة التزاماً [2].

وبذكر النوع الثالث من أنواع الدلالة اللفظية، نكون قد انتهينا من المبحث الأول وسننتقل بإذن الله تعالى إلى المبحث الثاني، والذي يحمل عنوان: مناهج الأصوليين في طرق الدلالات.

(1) السبكي: الإبهاج،205/1, الإسنوي: نهاية السول،242/1، الزحيلي: أصول الفقه،359/1.

(2) الزركشي: البحر المحيط،37/2.



المبحث الثاني

مناهج الأصوليين في طرق الدلالات

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: منهج الحنفية في طرق الدلالات.

المطلب الثاني: منهج المتكلمين في طرق الدلالات.

المبحث الثاني

مناهج الأصوليين في طرق الدلالات

تمهيد:

تتعدد طرق الاستدلال بالألفاظ على الأحكام والمعاني، فيدل اللفظ على الحكم بعبارته تارةً؛ وبإشارته تارةً أخرى، أو كما يعبر كثير من الأصوليين؛ بمنطوقه أو بمفهومه، ولعلماء الأصول في بيانهم لطرق دلالة الألفاظ على المعاني منهجان؛ منهج الحنفية ومنهج المتكلمين، وقبل أن نفصل الكلام في هذين المنهجين أجد من الأهمية بمكان أن نبين نظرة الأصوليين إلى الألفاظ من حيث وضوحها وإبهامها، ذاك إن من معهود الأصوليين أنهم قبل أن يتحدثوا عن طرق الاستدلال بالألفاظ على الأحكام يتحدثون عن مراتب وضوح وإبهام تلك الألفاظ، لأن تمييز اللفظ الواضح من المبهم، وتمييز درجة وضوحه أو إبهامه هو الأساس الذي يعتَمد عليه في الاستدلال على الأحكام بطرقها المختلفة، وإليك بيان موجز لرؤية الأصوليين وتقسيمهم للألفاظ من حيث وضوحها وإبهامها، فقد قسم الأصوليون الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة من حيث وضوحها وإبهامها إلى قسمين:

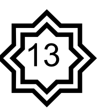
القسم الأول: الواضح الدلالة على معناه؛ أي الذي لا يحتاج فهم المعنى المراد منه أو تطبيقه على الوقائع إلى أمر خارج عنه وهذا النوع هو الذي يستَدلُ به على الأحكام.

القسم الثاني: المبهم الدلالة على معناه، وهو الذي لا يفهم المراد منه إلا بأمر خارج عنه[1].
والألفاظ الواضحة الدلالة تتفاوت مراتب وضوحها في الدلالة على المعنى المراد، فبعضها أوضح من بعض، وكذلك الألفاظ المبهمة فإن مراتب إبهامها تتفاوت فبعضها أشد إبهاماً في الدلالة على الأحكام من بعضها الآخر، وقد سلك الأصوليون مسلكين في تقسيم الدلالة من حيث الوضوح والإبهام، مسلك أو طريقة الحنفية، ومسلك المتكلمين، حيث قسم علماء الأصول من الحنفية اللفظ من حيث الوضوح في دلالته إلى أربعة أقسام هي [2]:

---

(1) صدر الشريعة: التنقيح،153/152، الغزالي: المستصفى،229/228/1، صالح: تفسير النصوص،139/1.

(2) الدبوسي: تقويم الأدلة،116، السرخسي: المحرر في أصول الفقه،254/1، البزدوي: أصول البزدوي،72/1.



الظاهر[1]، والنص[2]، والمفَسر[3]، والمحكم[4]، وأعلاها رتبة في الوضوح المحكم، ثم المفَسر، ثم النص، ثم الظاهر.

كما قسموا اللفظ باعتبار الخفاء في دلالته على معناه إلى أربعة أقسام[5]:

الخفي[6]، والمشْكل[7]، والمجمل[8]، والمتشابه[9]، فالخفي يقابل الظاهر، والمشْكل يقابل النص، والمجمل يقابل المفَسر، والمتشابه يقابل المحكم[10].

أما جمهور المتكلمين فقد قسموا اللفظ باعتبار الوضوح في دلالته على معناه إلى قسمين[11]:

الظاهر[12]، والنص[13].

---

(1) الظاهر:" هو ما ظهر للسامع بنفس المعنى"، الدبوسي: تقويم الأدلة،116، للمزيد انظر: صالح: تفسير النصوص،122/1.

(2) النص: "هو ما ازداد على الظاهر بياناً إذا قوبل به"، الدبوسي: تقويم الأدلة،116.

(3) المفَسر: "هو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل "، السرخسي: المحرر،122/1.

(4) المحكم: "هو ما أحكم المراد منه بحجة لا تحتمل التبدل" ، الدبوسي: تقويم الأدلة،117، وانظر: السرخسي: المحرر،123/1، صالح: تفسير النصوص،171/1.

(5) الدبوسي: تقويم الأدلة،117، السرخسي: المحرر،124/1، البزدوي: أصول البزدوي،82/1 وما بعدها، صدر الشريعة: التنقيح،153.

(6) الخفي: "هو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب"، السرخسي: المحرر،124/1، وانظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،117/1، البزدوي: أصول البزدوي،82/1، صالح: تفسير النصوص،140/1.

(7) المشْكل: "هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذي وضعه واضع اللغة"، الدبوسي: تقويم الأدلة،117، وانظر: البزدوي: أصول البزدوي،83/1، صدر الشريعة: التنقيح،153، صالح: تفسير النصوص،254/1.

(8) المجمل: "هو الذي لا يعقل معناه أصلاً؛ لتوحش في اللغة وضعاً، أو في المعنى استعارةً"، الدبوسي: تقويم الأدلة،118، وانظر: صالح: تفسير النصوص،255/1.

(9) المتشابه: "هو ما خفي من نفس اللفظ ولا يرجى إدراكه أصلاً "، صدر الشريعة: التنقيح،155، وانظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،118.

(10) الدبوسي: تقويم الأدلة،117، صالح: تفسير النصوص،254/1.

(11) الغزالي: المستصفى،244/1، الإيجي: شرح المختصر،250، الدريني: المناهج الأصولية154.

(12) الظاهر:" هو ما دل على معنى دلالة ظنية"، ابن الحاجب: مختصر المنتهى،250، وانظر: الشيرازي: اللمع،28.

(13) النص:"هو ما دل على معنى دلالة قطعية"، ابن الحاجب: المختصر،250، وانظر: الغزالي: المستصفى،244/1، المارزي: إيضاح المحصول من برهان الأصول،305.

كما قسموا اللفظ من حيث الخفاء في دلالته على معناه إلى قسمين أيضاً هما:

المجمل[1]، والمتشابه[2].

وبعد أن بينت مناهج الأصوليين في مراتب الألفاظ من حيث وضوحها وإبهامها، أنتقل للموضوع الرئيس في هذا المبحث وهو مناهج الأصوليين في طرق الدلالات؛ وسأتناوله في مطلبين.

(1) المجمل:" هو المبهم الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه"، "أو ما لم تتضح دلالته"، الجويني: البرهان153/1، الغزالي: المستصفى:231/1، ابن الحاجب: المختصر،237، الآمدي: الإحكام،10/3.

(2) المتشابه :"هو ما انفرد ا تعالى بعلمه"، وقيل: "هو الحروف المقطعة في أوائل السور"؛ وقيل غير ذلك، الجويني: التلخيص،34، الغزالي: المستصفى،104/1، السبكي: الإبهاج:216/1.

المطلب الأول

منهج الحنفية في طرق الدلالة

قسم علماء الأصول من الحنفية دلالة الألفاظ على الأحكام إلى أربعة أقسام هي:

دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء، ووجه الضبط عندهم في هذه الطرق هو أن دلالة اللفظ على الحكم إما أن تكون ثابتة بنفس اللفظ أو لا تثبت باللفظ نفسه؛ والتي تثبت بنفس اللفظ إما أن تكون مقصودةً منه فهو مسوقٌ لها، أو غير مقصودة، فإن كانت مقصودة من اللفظ فهي العبارة؛ وتسمى عبارة النص، وإن كانت غير مقصودة فهي الإشارة؛ وتسمى إشارة النص.

والدلالة التي لا تكون ثابتة بنفس اللفظ إما أن تكون مفهومة لغةً أو شرعاً:

فإن كانت مفهومة من اللفظ لغةً؛ تسمى دلالة النص، وإن كانت مفهومة منه شرعاً أو عقلاً؛ تسمى دلالة الاقتضاء[1]؛ وسأذكر تعريف كلٍ من هذه الدلالات على حدى مع ذكر المثال.

أولاً: دلالة عبارة النص: "هي دلالة اللفظ على ما كان الكلام مسوقاً لأجله أصالةً أو تبعاً ، وعلم قبل التأمل أن ظاهر النص يتناوله" [2].

قال البزدوي [3] : " هي العمل بظاهر ما سيق الكلام له " [4].

مثال ذلك: **قوله تعالى:** ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا﴾ [5] .

قالوا إن الآية ذكرت عدداً من الأحكام هي إباحة الزواج، وإباحته بأكثر من واحدة، ووجوب الاقتصار على زوجة واحدة إذا خاف الزوج عدم العدل عند التعدد، وكل هذه الأحكام مستفادة من طريق عبارة النص، لأن الكلام مسوق لأجلها واللفظ متناولٌ لها قبل التأمل، وإن دلت على إباحة الزواج بأكثر من واحدة أصالةً، ودلت على إباحة الزواج تبعاً [6].

---

(1) صدر الشريعة: التنقيح،159، التفتازاني: التلويح على التوضيح،242/1، الخن: أثر الاختلاف،128.

(2) السرخسي: المحرر،177/1، صالح: تفسير النصوص،469/1، الخن: أثر الاختلاف ،128.

(3) هو: أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم البزدوي، وهو شيخ الحنفية عالم ما وراء النهر وصاحب الطريقة في المذهب، ويعرف بفخر الإسلام، ولد سنة 400هـ، وتوفي سنة 482هـ، له تصانيف عديدة منها: تفسير القرآن، أصول البزدوي، وغير ذلك، انظر: القرشي: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية،594/2، المراغي: الفتح المبين،263/1، شعبان إسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله،182.

(4) البزدوي: أصول البزدوي،108/1.

(5) سورة النساء: الآية رقم 3.

(6) البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي،107/1، صالح: تفسير النصوص،472/1.

ثانياً: دلالة إشارة النص: "هي دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته وليس بظاهر من كل وجه" [1].

قال شمس الأئمة السرخسي[2]: " والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله، لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة أو نقصان، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز" [3].

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ لِلْفُقَرَاء الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [4].

قالوا إن النص يدل بعبارته على استحقاق الفقراء المهاجرين لنصيب من الفيء، لأن الآية سيقت لبيان الحكم، ويدل بالإشارة على زوال ملكيتهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها، ذلك أن ا تعالى سماهم فقراء مع إضافة الديار والأموال إليهم[5].

ثالثاً: دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب: "هي ثبوت مثل حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في معنى يفهم كل من يعرف اللغة أنه العلة التي استوجبت ذلك الحكم" [6].

قال السرخسي: "وأما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغةً لا استنباطاً بالرأي"[7].

---

(1) البخاري: كشف الأسرار،108/1، صالح: تفسير النصوص،478/1.

(2) هو الإمام الكبير أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي السهل السرخسي، نسبة إلى سرخس بلد عظيم بخراسان، كان عالماً أصولياً مناظراً من كبار علماء ما وراء النهر وكان يلقب بشمس الأئمة، من مصنفاته: المبسوط، وأشراط الساعة، والفوائد الفقهية، وغيرها، توفي سنة450هـ، انظر: القرشي: الطبقات المضيئة في طبقات الحنفية،78/3، ابن كحالة: معجم المؤلفين،250/6، المراغي: الفتح المبين في طبقات الأصوليين،264/1، شعبان إسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله،183.

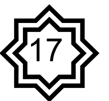
(3) السرخسي: المحرر،177/1.

(4) سورة الحشر: الآيتين7-8.

(5) السرخسي: المحرر،177/1، ابن نظام الدين: فواتح الرحموت،442/1، صالح: تفسير النصوص،479/1.

(6) صدر الشريعة: التنقيح،160، صالح: تفسير النصوص،516/1، الخن: أثر الاختلاف،133.

(7) السرخسي: المحرر،181/1.



مثال ذلك:قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[1].

قالوا إن النص دل بعبارته على تحريم أكل أموال اليتامى ظلماً ، وعلة التحريم هي تبديد أموالهم وتضييعها من غير حق، فالنص يتناول بدلالته كل شيء يفوت عليهم أموالهم؛ من إحراق وسرقة وغير ذلك، وذكر الأكل في الآية لأن أغلب مال القوم وقتها كان مأكولاً[2].

رابعاً: دلالة الاقتضاء: "هي دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره صدق الكلام واقعاً؛ أو صحته شرعاً أوعقلاً "[3].

قال الدركاني: " الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية "[4].

مثال ذلك: قولهﷺ "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[5].

قالوا إن الخطأ والنسيان لم يرفعا بل هما واقعان في الحقيقة، والكلام صادر من النبي ﷺ، ومن المحال عليه الكذب ، إذن لابد من تقدير شيء حتى يكون الكلام صادقاً ، فقدروا "رفع الإثم "؛ وبهذا التقدير يصبح الكلام صادقاً ومستقيماً[6].

---

(1) سورة النساء: الآية 10.

(2) السرخسي: المحرر،181/1، صدر الشريعة: التنقيح،162، الخن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية،134.

(3) البخاري: كشف الأسرار،118/1، صالح: تفسير النصوص،547/1، الخن: أثر الاختلاف،136.

(4) الدركاني: التلقيح شرح التنقيح،167.

(5) أخرجه بهذا اللفظ ابن عدي في الكامل،150/2، وقد حسنه النووي في روضة الطالبين،168/6، ورواه ابن ماجة في سننه: كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي،ح2043،ص53، بلفظ " إن ا تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" ، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.

(6) خلاف: علم أصول الفقه،175، الخن: أثر الاختلاف،137.

المطلب الثاني
منهج المتكلمين في طرق الدلالات

قسم المتكلمون الألفاظ إلى قسمين أساسيين هما: المنطوق، والمفهوم، وقسموا المنطوق إلى قسمين: منطوق صريح ومنطوق غير صريح، وقسموا المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام: دلالة اقتضاء، ودلالة إيماء، ودلالة إشارة، كما وقسموا المفهوم إلى قسمين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، وإليك بيان كل قسم من هذه الأقسام[1].

أولاً: المنطوق:

تعريف المنطوق: "هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق" [2].

وعرفه الآمدي: "بأنه ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق" [3].

مثل : قوله تعالى: ﴿. . . فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ. . . ﴾[4].

فقد دل قوله تعالى"لا تقل" على النهي عن التأفف؛ وذلك في محل النطق[5].

أقسام المنطوق:

ينقسم المنطوق إلى قسمين: منطوق صريح، ومنطوق غير صريح[6].

1. **المنطوق الصريح:** "هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق المطابقة أو التضمن"[7].
2. **المنطوق غير الصريح**: "هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام" [8].

---

(1) الآمدي: الإحكام،63/3، ابن الحاجب: مختصر المنتهى،253، السبكي: الإبهاج،366/1، البدخشى: مناهج العقول،421/1.

(2) ابن الحاجب: مختصر المنتهى،253.

(3) الآمدي: الإحكام،63/3.

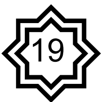
(4) سورة الإسراء: من الآية 23.

(5) الآمدي: الإحكام،63/3.

(6) الأصفهاني: بيان المختصر،159/2، الإيجي: شرح المختصر،254؛ الخن: أثر الاختلاف،139.

(7) الأصفهاني: بيان المختصر،159/2؛ الإيجي: شرح المختصر،254؛ الخن: أثر الاختلاف،139.

(8) الإيجي: شرح المختصر،254.



وينقسم المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام[1]:

1- دلالة اقتضاء.

2- دلالة إيماء.

3- دلالة إشارة.

ووجه الضبط عندهم لهذه الأقسام : بأن المدلولَ عليه بالمنطوق غير الصريح، إما أن يكون مقصوداً للمتكلم من اللفظ، أو غير مقصود، فإن كان مقصوداً للمتكلم فينقسم إلى قسمين وذلك بحكم الاستقراء[2]:

الأول: أن يتوقفَ على المدلول صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء.

الثاني: ألا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة إيماء أو تنبيه.

فإن كان المدلول عليه ليس مقصوداً للمتكلم، فإن دلالة اللفظ عليه تسمى دلالة إشارة[3].

وإليك تعريف بكل دلالة من هذه الدلالات مع التمثيل لها:

أ- دلالة الاقتضاء: " هي دلالة اللفظ على ما يكون مقصوداً للمتكلم ويتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً "[4].

وقد تقدم ذكر المثال عند ذكر منهج الحنفية في طرق الدلالات[5].

ب- دلالة الإيماء أو التنبيه: "هي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم، لا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً؛ بسبب اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل؛ كان ذلك الاقتران بعيداً من الشارع"[6].

---

(1) الغزالي: المستصفى،72/2، الأصفهاني: بيان المختصر،160/2، الإيجي: شرح المختصر،254.

(2) الإيجي: شرح المختصر،254.

(3) الآمدي: الإحكام،61/3، الإيجي: شرح المختصر،254، الخن: أثر الاختلاف،140.

(4) الآمدي: الإحكام،61/3، الإيجي: شرح المختصر،254، الخن: أثر الاختلاف،140.

(5) انظر: الصفحة 18 من هذا البحث، وسنورد المزيد من الأمثلة في الفصل الثاني بإذنه تعالى عند حديثنا عن عموم المقتضى.

(6) الأصفهاني: بيان المختصر،273/2، الخن: أثر الاختلاف،141.

مثال: قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

فإن الأمر بقطع اليد في الآية مقترن بوصف السرقة؛ فلو لم يكن وصف السرقة علة للحكم الذي هو القطع لما كان لهذا الاقتران معنى؛ ولكان ذلك بعيداً من الشارع؛ فدلت الآية على أن علة الحكم هي السرقة بطريق دلالة الإيماء[2].

ج- دلالة الإشارة: "هي دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم" [3].

مثال ذلك: قوله ﷺ في النساء: ((إنهن ناقصات عقلٍ ودين،فقيل:وما نقصان دينهن؟ قال: تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي)) [4].

فالحديث الشريف جاء لبيان نقصان دين النساء بدلالة العبارة، ودل بالإشارة على أن أكثر مدة للحيض هي خمسة عشر يوماً، وأقل الطهر كذلك، أُخذَ ذلك من قوله ﷺ " شطر دهرها " أي نصف عمرها لا تصلي ولا تصوم [5].

ثانياً: المفهوم:

تعريف المفهوم: " المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق" [6].

وعرفه الآمدي: " بأنه ما يفهم من اللفظ في غير محل النطق" [7].

مثال: قوله تعالى: ﴿. . . فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ. . . ﴾[8].

فتحريم التأفف يفهم منه تحريم أي نوع من أنواع الإيذاء؛ فيدخل الضرب والشتم ونحوه في التحريم والنهي [9].

---

(1) سورة المائدة: الآية 38.

(2) الآمدي: الإحكام،224/3، الخن: أثر الاختلاف،141؛ هذا وقد قسم الأصوليون هذه الدلالة إلى عدة أقسام ذكروها في باب القياس، وذكروا المزيد من الأمثلة عليها، انظر: الآمدي: الإحكام،3/ 224 وما بعدها، الأصفهاني: بيان المختصر،274/2، السبكي: الإبهاج،44/3، الإسنوي: نهاية السول،60/3.

(3) الآمدي: الإحكام،61/2، الإيجي: شرح المختصر،245.

(4) قال علماء الحديث: الحديث بهذا اللفظ لا يعرف له أصل، وأخرجه البخاري بلفظ: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل..." ، كتاب الحيض، باب:ترك الحائض الصوم، حديث رقم304،ص80، انظر: البيهقي: معرفة السنن والآثار،145/2، ابن الملقن: البدر المنير،56/55/3.

(5) الإيجي: شرح المختصر،254.

(6) ابن الحاجب: مختصر المنتهى،253.

(7) الآمدي: الإحكام،63/3.

(8) سورة الإسراء: من الآية 23.

(9) الآمدي: الإحكام،64/3.



أقسام المفهوم:

ينقسم المفهوم إلى قسمين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة[1].

أولاً: مفهوم الموافقة: "هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه" [2].

وسمي مفهوم موافقة لأن المسكوت عنه موافق للمنطوق في الحكم، ويسمى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومن الأصوليين من قال إن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق سمي" فحوى الخطاب"، وإن كان مساوياً له سمي "لحن الخطاب" [3].

مثال مفهوم الموافقة: قوله تعالى :﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [4].

فالحكم المنطوق هو حرمة أكل أموال اليتامى، ويفهم منه حرمة أي أمر يؤدي إلى تبديدها وضياعها كالإحراق والسرقة،وهذا المفهوم يسمى مفهوم موافقة لأنه موافق للمنطوق[5].

ثانياً: مفهوم المخالفة: "هو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه؛ ويسمى دليل الخطاب" [6].

مثاله: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا . . . ﴾ [7].

فالحكم المنطوق هو أنه إذا جاءنا الفاسق بخبر فعلينا أن نتبين، والحكم المفهوم أنه إذا جاءنا العدل بالخبر لا نتبين، والمفهوم مخالف للمنطوق، لذلك يسمى مفهوم مخالفة [8].

---

(1) الإسنوى: نهاية السول،422/1، الإيجي: شرح المختصر،254، الشوكانى: إرشاد الفحول،266.

(2) الغزالي: المستصفى،74/2، الأصفهانى: بيان المختصر،161/2، الخن: أثر الاختلاف،143.

(3) الشوكانى: إرشاد الفحول،266، الخن: أثر الاختلاف،143.

(4) سورة النساء: الآية 10.

(5) الغزالي: المستصفى،74/2، الآمدي: الإحكام،64/3.

(6) الغزالي: المستصفى،74/2.

(7) سورة الحجرات: من الآية 6 .

(8) الغزالي: المستصفى،75/2.



المبحث الثالث

مقارنة بين مناهج الأصوليين

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: مقارنة بين مناهج الأصوليين في تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح الإبهام.

المطلب الثاني: مقارنة بين مناهج الأصـوليين فـي طـرق دلالات الألفاظ على الأحكام.

المبحث الثالث

قدمنا في بداية المبحث الثاني، أن تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام هو الأساس الذي يعتَمد عليه في الاستدلال على الأحكام بطرقه المختلفة، وقد ذكرنا أن للأصوليين منهجين في تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام؛ منهج الحنفية ومنهج جمهور المتكلمين، وبينا كلاً من المنهجين بشكل موجز ومختصر، ونود قبل الشروع في المقارنة بين مناهج الأصوليين في طرق الدلالات، أن نذكر مقارنة موجزة بين مناهجهم في تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام، ونتناول هذه المقارنة في المطلب الأول من هذا المبحث، وذلك في نقاط محددة، أما في المطلب الثاني فسنتناول المقارنة بين مناهجهم في طرق الدلالات، بإذنه تعالى.



المطلب الأول

مقارنة بين مناهج الأصوليين في تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والإبهام

يتفق الحنفية مع المتكلمين في تقسيمهم للألفاظ إلى واضح ومبهم، كما اتفقوا على تقسيم كل من الواضح والمبهم إلى مراتب، ولكنهم مع ذلك اختلفوا في هذه المراتب من حيث عددها وتسمياتها ودلالاتها، وذلك على النحو التالي:

أولاً: من حيث الوضوح:

1- دلالة الألفاظ على الأحكام من حيث الوضوح عند الحنفية أربعة أقسام هي الظاهر، والنص، والمفَسر، والمحكَم، بينما هي عند جمهور المتكلمين قسمان هما الظاهر والنص[1].

2- الظاهر عند جمهور المتكلمين يشمل الظاهر والنص عند الحنفية؛ لأن كلاً من هذه الدلالات تحتمل التأويل[2] عند كلا الفريقين[3].

3- النص عند جمهور المتكلمين يقابل المفسر والمحكم عند الحنفية، فالجمهور استخدموا النص فيما يدل على المعنى دلالة قطعية، بينما الحنفية استخدموا المفَسر والمحكَم فيما يدل على هذه الدلالة أيضاً[4]، وهناك من المتكلمين يرون أن المحكم يشمل النص والظاهر،

قال السبكي[5] في الإبهاج: "والمحكَم جنس لنوعين النص والظاهر"[6]، وإنما يقصدون بذلك المحكَم الذي لا يقبل النسخ، وليس المحكَم الذي لا يقبل التأويل والتخصيص، ذلك أن المحكَم عند الحنفية هو الذي يدل على معناه دلالةً واضحةً غير قابلة للتأويل أو التخصيص أو النسخ[7].

---

(1) انظر: الصفحة 14،15 من هذا لبحث.

(2) التأويل هو: "حمل الظاهر على المحتمل المرجوح"، الغزالي: المستصفى،245/1، الآمدي: الإحكام،50/2، الإيجي: شرح المختصر،250.

(3) السرخسي: المحرر،123/1، الغزالي: المستصفى،244/1، الإيجي: شرح المختصر،250.

(4) السرخسي: المحرر،123/1، الغزالي: المستصفى،244/1، الإيجي: شرح المختصر،250.

(5) هو: عبد الوهاب بن علي تاج الدين السبكي الملقب بقاضي القضاة، ولد بالقاهرة عام727هـ، وهو من كبار علماء الشافعية، كان فقيهاً أصولياً مؤرخاً، انتهت إليه رياسة القضاء بالشام، من مصنفاته: جمع الجوامع، وشرح مختصر ابن الحاجب، وطبقات الشافعية الكبرى، والإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، بدأ أبوه تقي الدين هذا الشرح حتى وصل إلى قول البيضاوي: ((الواجب إن تناول كل واحد فرض عين))، توفي سنة771هـ، انظر: ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية،104/3، الزركلي: الأعلام،184/4.

(6) السبكي: الإبهاج،216/1، الإسنوي: نهاية السول،257/1.

(7) السرخسي: المحرر،124/1.



ثانياً: من حيث الإبهام:

1- المبهم من الألفاظ عند الحنفية هو أربعة أقسام هـي: الخفـي، والمشْـكل، والمجمـل، والمتشابه، بينما هو عند جمهور المتكلمين قسمان المجمل، والمتشابه[1].

2- المجمل والمتشابه عند جمهور المتكلمين يشملان أقسام المبهم عند الحنفية[2].

تعليق على هذه التقسيمات:

والذي أراه أن منهج الحنفية هو الأكثر دقةً ووضوحاً، حيث إنهم برعوا في تقسيم الألفاظ من جهة الوضوح والإبهام، حيث كانت تعريفاتهم وحدودهم لهذه الأقسام واضحة وجلية، كمـا أنهم ميزوا وفرقوا بين مراتب هذه الألفاظ، ذاكرين الأمثلة لكل نوع، مما يسهـل على الباحث وعلى المجتهد تحديد المراد من النصوص بدون أي لبس أو خلط، وهذا يساعد على اسـتنباط الأحكام مـن النصوص على وجـه دقيـق، خلافـاً لمنهـج المتكلمين.

قال الدريني: ((ولاشك أن تقسيم الحنفية للألفاظ من حيث قوة الوضوح وتفسيرهم لها، وبيان منشئها؛ له أثره الكبير في تحديد منهج الاجتهـاد بالرأي، ولاسيمـا فيما يتعلـق بتحديد مجال التأويل، وقواعد رفع التعارض، وهو تقسيم يرسم مناهج منطقيـة شرعيـة، تضـبط الاجتهاد بالرأي، وتسدد خطاه في سبيل تبيين إرادة المشرع، وتحديدها على ضوء من مـدى قوة وضوحها))[3].

ولعل الذي دفع المتكلمين لعدم التوسع في التقسيم كما فعل الحنفية هـو الخـوف مـن التداخل بين هذه المراتب وعدم القدرة على وضع الضابط الذي يميز كل مرتبة وأخرى، فلذلك رأوا أن التقسيم إلى قسمين هو أسلم وأكثر ضبطاً، والله أعلم.

(1) يرى أكثر المتكلمين أن المجمل والمتشابه شيء واحد؛ قال الجويني: والمتشابه هو المجمل، ويرى بعضـهم كالآمدي أن المتشابه نوعاً من أنواع المجمل، واعتبر بعضهم أن المتشابه مشترك بين المجمل والمؤول، انظـر: الجويني: البرهان،155/153/1، الغزالي: المستصفى،235/231/104/1، الآمدي: الإحكام،142/1، السـبكي: الإبهاج،216/1.

(2) الجويني: البرهان،155/153/1.

(3) الدريني: المناهج الأصولية،158، وانظر: صالح: تفسير النصوص،255/1.

المطلب الثاني

مقارنة بين مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام

بينا مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام؛ "أي منهج الحنفية، ومنهج المتكلمين" في المبحث السـابق، وقد رأينا أنهم اتفقوا في الكثير من الدلالات واختلفـوا فـي القليـل منهـا، والاختلاف نشأ نتيجةً لاختلاف نظرة كل فريق إلى اللفظ وكيفية دلالته علـى المعنى، ورأينـا أن الحنفية جعلوا دلالة اللفظ على المعنى المراد ولو تبعاً دلالة بعبارة النص، كما جعلوا ما كـانت الدلالة عليه بطريق الالتزام ولم يقصد أصلاً، دلالـة بإشـارة الـنص، والدلالتان العبارة والإشـارة مـن منطوق النص ، **قال السرخسي**:((الحكم الثابت بالإشـارة والعبارة كل واحد منهما يكـون ثابتـاً بالنص))[1]، كما اصطلحوا على ما دل عليـه اللفـظ بواسطة معنى مفهـوم منه، دلالة النص أو مفهـوم الموافقة، واصطلحوا على تسمية اللفظ إذا دل على معنى يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعـاً، دلالة اقتضاء، واعتبـروا الدلالة على الحكم بأي واحدة من هذه الدلالات الأربع دلالـة باللفظ؛ لا بالقياس والرأي، لذلك تناول علماؤهم موضوع طرق الدلالات تحت عنـوان: " أقسـام الأحكـام الثابتـة بـالنص الظاهر دون القياس والرأي "[2]، أما جمهور المتكلميـن فقد قسموا طـرق الدلالـة بطريقـة أخرى، حيث قسموها إلى قسمين هما:

المنطـوق والمفهـوم، وكلٌ مـن هذين القسمين يشتملان على أقسام؛ فالمنطوق ينقسم إلى منطوق صريح وغير صريح، والمنطوق غير الصريح يشمل دلالـة الاقتضـاء، ودلالـة الإيماء، ودلالة الإشارة، أما المفهوم فقسموه إلى مفهـوم موافقة ومفهـوم مخالفـة، ومفهـوم الموافقة عندهم يقابل دلالة النص عند الحنفية، وجعلوا مفهـوم المخالفة حجة على الأحكـام، بينما لم يقل به الحنفية بل اعتبروه من الحجج الفاسدة[3]، وبعد هذا التمهيد يمكنني أن أُجمـلَ وجوه المقارنة بين منهجي الحنفية والمتكلمين اتفاقاً وافتراقاً في النقاط التالية:

---

(1) السرخسي: المحرر في أصول الفقه،177/1.

(2) الدبوسي: تقويم الأدلة،130.

(3) المتكلمون جعلوا مفهوم المخالفة حجة على الأحكام بشروط، بينما الحنفية اعتبروه من الحجج الفاسدة ولـم يقولوا به، انظر: السرخسي: المحـرر،192/1، صـدر الشـريعة: التنقـيح،172/171، الأصـفهاني: بيـان المختصر،163/2وما بعدها، الإسنوي: نهاية السول،431/1.

أولاً: نقاط الاتفاق بين المنهجين في طرق الدلالات:

1- ما يسمى بعبارة النص عند الحنفية، هو المنطوق الصريح مع دلالة الإيماء عند جمهور المتكلمين.

2- معنى دلالة الإشارة عند الحنفية هي نفس معناها عند جمهور المتكلمين.

3- دلالة النص عند الحنفية، هي مفهوم الموافقة عند جمهور المتكلمين.

4- دلالة الاقتضاء عند الحنفية، هي كذلك عند جمهور المتكلمين.

5- إن أقوى الدلالات عند الفريقين هي عبارة النص كما يعبر الحنفية، والمنطوق الصريح مع دلالة الإيماء كما يعبر المتكلمون.

ثانياً: نقاط الاختلاف بين المنهجين في طرق الدلالات:

1- من حيث العدد، يقسم الحنفية طرق دلالات الألفاظ إلى أربع دلالات رئيسة، بينما يقسمها المتكلمون إلى قسمين رئيسين هما المنطوق والمفهوم، يتفرع عنهما ست دلالات[1].

2- من حيث الترتيب، يقدم الجمهور في الترتيب دلالة الاقتضاء على دلالة الإشارة، بخلاف الحنفية فإنهم يقدمون دلالة الإشارة في الترتيب على دلالة الاقتضاء.

3- دلالة النص أو مفهوم الموافقة؛ تعتبر عند الحنفية من قبيل الدلالات اللفظية لا القياسية[2]، وهي كذلك عند جمهور المتكلمين[3]، ويعتبرها بعض المتكلمين من قبيل القياس الجلي[4].

4- مفهوم المخالفة من الدلالات المعتبرة عند الجمهور، ومن الدلالات الفاسدة عند الحنفية[5].

---

(1) فالمنطوق ينقسم إلى صريح وغير صريح، وغير الصريح يتفرع عنه دلالة الاقتضاء والإيماء والإشارة، والمفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، فهذه ست دلالات متفرعة عن المنطوق والمفهوم، انظر: الغزالي: المستصفى،72/2، الآمدي: الإحكام،63/3، الإيجي: شرح المختصر،254، الخن: أثر الاختلاف، 140/139.

(2) وإنما يجمع الحنفية على اعتبار دلالة النص من الدلالات اللفظية لا القياسية؛ لأنهم لا يثبتون الحدود والكفارات بالقياس، وهذا بخلاف المتكلمين فلا فرق عندهم بين الدلالة اللفظية والقياسية في إثبات الحدود والكفارات، انظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،133، السرخسي: المحرر،182/181/1، الإيجي: شرح المختصر،337.

(3) الغزالي: المستصفى،74/1، الإيجي: شرح المختصر،255، الأصفهاني: بيان المختصر،162/2.

(4) السبكي: الإبهاج،367/1، الإسنوي: نهاية السول،423/1.

(5) انظر: الصفحة 27 من هذا البحث.



5- المقَدَّر في دلالة الاقتضاء والذي يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً وشرعاً، هل لهذا المقَدَّر عموم أم لا؟، فالحنفية لا يقولون بعمومه، وبعض المتكلمين يقولون بعمومه، وسموا هذه المسألة بعموم المقتضى[1]، وهي مدار بحثنا وسنشرع في تفصيلها في الفصل القادم بإذنه تعالى.

(1) للمزيد في بيان وجوه المقارنة انظر: السرخسي: المحرر،177/122/1وما بعدها، البخاري: كشف الأسرار،108/1وما بعدها، الغزالي: المستصفى،2/235/104/1،72/244وما بعدها، الأصفهاني: بيان المختصر، 159/2، الدريني: المناهج الأصولية،158وما بعدها، الصالح: تفسير النصوص،619/618/1، الخن: أثر الاختلاف،146/145.



الفصل الثاني

عموم المقتضى عند الأصوليين، أنواعه وشروطه.

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة عموم المقتضى.

المبحث الثاني: أنواع عموم المقتضى وشروطه.

المبحث الثالث: آراء الأصوليين في عموم المقتضى.

المبحث الأول

حقيقة عموم المقتضى

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العموم لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تعريف المقتضى لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثالث: تعريف عموم المقتضى، وبيان المقصود منه.

المطلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة.

تمهيد:

إن ا عز وجل أنزل لنا القرآن الكريم ليكون دستوراً ومنهجاً للعالمين ، وأنـه سـبحانه وتعالى خاطبنا بكلام واضح بين لا لبس فيه ولا غموض، وقد جاءت السـنة النبويـة الشـريفة لتكمل نصوص القرآن، بياناً وتخصيصاً وتقييداً وشرحاً وزيادةً، ومن نصوص القرآن والسنة ما هو واضح محكم لا يحتمل التأويل والتقدير، ومنها ما هو ظاهر يحتمل التأويل والتقدير، وبعض هذه النصوص إذا ما حملت على المعنى الظاهر فإن النص لا يستقيم وقد يؤدي ذلك الحمل إلى عدم صدق الكلام أو صحته، وهذا محال على ا عز وجل وعلى رسـوله ﷺ ، لـذلك قـرر الأصوليون في هذه الحالة أنه يجب تقدير مقَدر حتى يستقيم النص ويصح الكلام عقلاً أو شرعاً، وقد سموا هذا المقَدر بالمقتضى ((بفتح الضاد))، وسموا النص الذي يحتاج إلى تقدير بالمقتضي ((بكسر الضاد))، وسموا الدلالة على أن هذا الكلام لا يستقيم إلا بذلك التقدير والزيادة ((دلالـة الاقتضاء)).

ثم إن المقتضى إما أن يحتمل معنى واحداً فقط وإما أن يحتمل معانٍ متعددة، وفـي هـذه الحالة هل يحمل على معنى واحد فقط من مجموع هذه المعاني المحتملة، أم يمكن حملـه علـى جميع المعاني، وهو ما يعرف في مصطلح الأصوليين بعموم المقتضى.

وفي هذا المبحث نسلط الضوء على حقيقة عموم المقتضي، وذلك بالتعريف أولاً لكل من العموم والمقتضي لغةً واصطلاحاً، وصولاً للتعريف بعموم المقتضى عند الأصوليين، ومن ثـم ذكر الألفاظ ذات الصلة به، وذلك حتى تتضح حقيقته، وبعد ذلك نتعرف في المباحث التالية على أنواعه وشروطه وآراء الأصوليين فيه، وا الهادي والموفق إلى سواء السبيل.



المطلب الأول

تعريف العموم لغةً واصطلاحاً

أولاً: لغةً: العموم في اللغة مصدر عم يعم عموماً، فهو عام، إذن العام مشتق من العموم [1]، ويأتي في اللغة بعدة معاني أهمها:

الشمول والاستيعاب: يقال: عم المطر البلاد شملها، وعمهم الرجل بالعطية شملهم، وخصب عام وخير عام، إذا استوعب معظم الأماكن والبلدان [2].

الكثرة والاجتماع: يقال: عامة الناس جماعتهم، والعم الجماعة من الناس والخلق الكثير [3].

الطول: يقال: نباتٌ عميم، ونخلةٌ عميمةٌ أي طويلة [4].

التمام والكمال: يقال له جسم عم أي طويل كامل، واستوى الشباب على عمه أي على كماله، والعام من كل أمر يسمى التام [5].

التغطية: يقال وعم اللبن أي علت رغوته وجه اللبن فغطته [6].

خلاف الخاصة: العامة من الناس خلاف الخاصة، وتجمع على عوام [7].

القرابة: فالعم أخو الأب، والجمع أعمام وعموم وعمومةٌ، والقرابة إذا اتسعت انتهت إلى صفة العمومة [8].

من خلال استعراضنا لمعاني العام في اللغة، يتبين أن أهم هذه المعاني هو الشمول، والكثرة والاستيعاب، وهذه المعاني هي الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي كما سنرى.

---

(1) الجوهري: الصحاح،497/1، ابن منظور: لسان العرب،423/12.

(2) ابن منظور: لسان العرب،423/12، الفيروز آبادي: القاموس المحيط،1437.

(3) ابن فارس: مقاييس اللغة،15/4، مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط،629/2.

(4) الزمخشري: أساس البلاغة،436، الزبيدي: تاج العروس،152/33.

(5) الزمخشري: أساس البلاغة،436، ابن منظور: لسان العرب،424/12.

(6) الجوهري: الصحاح،497/1، الزبيدي: تاج العروس،152/33.

(7) الجوهري: الصحاح،497/1، الزبيدي: تاج العروس،152/33.

(8) ابن منظور: لسان العرب،423/12.



ثانياً: تعريف العام اصطلاحاً: تعددت عبارات الأصوليين من الحنفية والمتكلمين في تعريف العام اصطلاحاً وسنقتصر على ذكر تعريفين فقط تعريف للحنفية وتعريف للمتكلمين:

فقد عرفه الجصاص[1] "رحمه ا " : " بأنه ما ينتظم جمعاً من الأسماء والمعاني" [2].

شرح التعريف:

ينتظم: من الانتظام أي الشمول [3].

جمعاً: أي مجموعة، أي أن الجصاص" رحمه ا " لا يشترط الاستغراق في العام بل يشترط الاجتماع والكثرة[4].

من الأسماء: مثل " زيدون" فزيدون تدل على جمعٍ من الرجال وهم الذين يحملون هذا الاسم.

أو المعاني: مثل قولنا: "عمهم الخوف وعمهم الخصب" فهذه معانٍ وليست ألفاظاً وقد أطلق عليها العموم، أي أن العام عند الجصاص"رحمه ا " يشمل المعاني كما يشمل الألفاظ [5].

اعترض على التعريف:

بأن العام يكون في الألفاظ فقط دون المعاني[6]،لأن المعاني لا يتصور انتظامها تحت لفظ واحد إلا إذا اختلفت في أنفسها وإذا اختلفت تدافعت ولم تنتظم جميعاً تحت لفظ واحد بل يصير كل

---

(1) هو أحمد بن علي الرازي، يكني بأبو بكر، ويلقب بالجصاص، ولد في مدينة الري سنة 304هـ، كان من أعظم وأكبر علماء الحنفية في زمانه، حيث إنه كان إماماً مجتهداً، وعالماً جهبذاً، له مصنفات عديدة منها: أحكام القرآن، جوابات المسائل، شرح الأسماء الحسنى، شرح الجامع الصغير، والفصول في الأصول، توفي رحمه ا ببغداد، سنة370هـ، انظر: القرشي: الطبقات المضيئة في تراجم الحنفية،220/1، التميمي: الطبقات السنية في تراجم الحنفية،412/1، المراغي: الفتح المبين في طبقات الأصوليين،22/1.

(2) الجصاص: الفصول في الأصول،50/1، للمزيد من تعريف العام عند الحنفية انظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،94، البزدوي: أصول البزدوي،53/1، السمرقندي: ميزان الأصول،257، النسفي: كشف الأسرار،160/159/1.

(3) السرخسي: المحرر،92/1.

(4) هذا على مذهب بعض الأصوليين من الحنفية كالجصاص وغيره، وقد اشترط بعضهم الاستيعاب، قال السمرقندي: " إن شرط العام عند الجصاص وأكثر مشايخنا هو الاجتماع والكثرة، وقال مشايخ العراق من شرطه الاستيعاب" ، السمرقندي: ميزان الأصول،255.، وانظر: السرخسي: المحرر،188/1، البزدوي: أصول البزدوي،53/1.

(5) قال بعض أصوليي الحنفية إن قول الجصاص" رحمه ا " إن العام يشتمل جمعاً من المعاني" سهو منه، بل إن العام يشمل جمعاً من الألفاظ فقط، انظر: السرخسي: المحرر،92/1، البزدوي: أصول البزدوي،75/1، السمرقندي: ميزان الأصول،255، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير،180/1.

(6) الدبوسي: تقويم الأدلة،94.



واحد منها يحتمل الاسم وهذا الاسم يسمى مشتركاً والمشترك لا عموم له [1]، وسيأتي تفصيل هذه المسألة فيما بعد، وبهذا نكون قد انتهينا من شرح تعريف العام عند الإمام الجصاص"رحمه الله" وننتقل إلى تعريف المتكلمين.

عرف الإمام الرازي[2] "رحمه الله" **العام**: " بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد"[3].

شرح التعريف:

اللفظ: هو ما يتركب من بعض الحروف الهجائية، وهو جنس في التعريف يشمل المفرد والمركب والمهمل والمستعمل، وهو قيد خرج به المعنى أي أن العموم عند الرازي"رحمه الله" ليس من عوارض المعاني[4].

المستغرق: أي المتناول لما وضع له اللفظ، وهو قيد في التعريف يخرج به اللفظ المهمل لأنه غير موضوع لشيء، كما يخرج به المطلق مثل: الرجل فإنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلاً عن استغراقها، وخرج به النكرة في سياق الإثبات سواء أكانت مفردة كرجل، أو مثناة كرجلين،أو مجموعة كرجال، أو عدداً "كعشرة" فإن العشرة مثلاً لا تستغرق جميع العشرات [5].

ما يصلح له: مثل"الرجال" فإنه يستغرق جميع ما يصلح له، وهو قيد خرج به ما لا يصلح، فمثلاً "من" لفظ وضع للعاقل "وما" لفظ وضع لغير العاقل فيترتب على هذا أن يكون لفظ "من" صالحاً للعاقل وغير صالحٍ لغير العاقل، ولفظ "ما" يصلح للعاقل ولا يصلح لغير العاقل [6].

---

(1) الدبوسي: تقويم الأدلة،94، السرخسي: المحرر،92/1.

(2) الرازي هو: محمد بن عمرو بن أحمد بن الحسين أبو عبد الله فخر الدين، ولد بالري سنة544هـ، كان شافعي المذهب، وكان أصولياً فقيهاً ومفسراً نظاراً، وهو من أبرز أهل زمانه في العلوم العقلية والشرعية، من تصانيفه: تفسير القرآن، والمحصول، والمعالم في أصول الدين، والمعالم في أصول الفقه وغيرها، توفي سنة 606هـ، انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى،81/8، ابن خلكان: وفيات الأعيان،248/4، المراغي: الفتح المبين في طبقات الأصوليين،47/2.

(3) الرازي: المحصول،39/2، للمزيد من تعريف العام عند المتكلمين انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد،189/1، ابن فورك: الحدود في الأصول،142، الجويني: الورقات،227، الغزالي: المستصفى،20/2.

(4) الإسنوي: نهاية السول،77/2، زهير: أصول الفقه،192/2.

(5) الإسنوي: نهاية السول،78/2، الزحيلي: أصول الفقه،244/1.

(6) الإسنوي: نهاية السول،78/2، زهير: أصول الفقه،192/2.



بوضع واحد: أي استغراق اللفظ لما يصلح له يكون بواسطة وضع واحد لا أوضاع متعددة، وهو قيد خرج به اللفظ المشترك "كالعين" لأن استغراقه لكل معانيه دفعة واحدة ليس بوضع واحد بل بأوضاع متعددة [1].

العلاقة بين المعنى اللغوي للعام والمعنى الاصطلاحي:

يتبين لنا من خلال تعريف العام لغةً واصطلاحاً، أن تعريف العام في الاصطلاح اعتمد بشكل كبير وأساسي على التعريف اللغوي، حيث إن العام في اللغة يعني الشمول والاستيعاب، وفي الاصطلاح يشمل ويستغرق أفراداً كثيرين، وبهذا يتبين لنا مدى ارتباط التعريف الاصطلاحي بالتعريف اللغوي وتعلقه به.

أمثلة للعام:

1- **قوله تعالى:**﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [2].

فالآية تفيد العموم لكل فرد مؤمن لأن "المؤمنون" معرفة بأل المفيدة للاستغراق.

2- **قوله تعالى:**﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [3] .

فالنص يفيد العموم في قطع يد كل سارق؛ لأن السارق مفرد معرف بأل الاستغراقية والتي تفيد العموم.

3- **قوله تعالى:** ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [4].

فلفظ "كل" يفيد العموم فتكون الآية شاملة وعامة لكل الناس.

4- **قوله تعالى** : ﴿ . . . وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً . . ﴾ [5] .

فلفظ "كافة" يفيد العموم، وبذلك فالآية تفيد بوجوب قتال جميع المشركين.

---

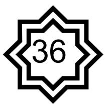
(1) الإسنوي: نهاية السول،78/2، زهير: أصول الفقه،193/2.

(2) سورة المؤمنون: الآية رقم 1.

(3) سورة المائدة: الآية رقم 38 .

(4) سورة المدثر: الآية رقم 38.

(5) سورة التوبة: الآية رقم 36.



ولعل من الجدير بيانه في معرض التعريف بالعموم بحث مسألة العموم من عوارض الألفاظ أم من عوارض المعاني؟ وما يتفرع عنها، وذلك تتميماً لفهم حقيقة العموم:

هذه المسألة تدور حول عموم الألفاظ وعموم المعاني، فالعموم هل يكون في الألفاظ والمعاني، أم أن العموم مقتصر على الألفاظ دون المعاني؟، هذا ما سنبينه في هذه المسألة.

تحرير محل النزاع: اتفق الأصوليون على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقةً [1]، واختلفوا في كونه من عوارض المعاني[2]، على عدة أقوال [3]:

القول الأول: قالوا بأن العموم من عوارض المعاني حقيقةً، وهذا قول جماعة من الأصوليين منهم القاضي أبو بكر الجصاص، والكمال بن الهمام، والقاضي ابن عبد الشكور، من الحنفية، وهو قول القاضي أبو يعلى، وابن الحاجب، والقرافي، من المتكلمين [4].

القول الثاني: قالوا إن العموم من عوارض المعاني مجازاً لا حقيقةً، وهذا قول الأئمة السرخسي، والبزدوي، والشيرازي، وابن قدامة، وقد قال كلٌ من الآمدي والزركشي والشوكاني إنه قول أكثر الأصوليين [5].

القول الثالث: قالوا إن العموم ليس من عوارض المعاني لا حقيقةً ولا مجازاً، وهذا القول نقله ابن الحاجب ولم ينسبه إلى أحد [6]، وقال صاحب فواتح الرحموت:" لم يعلم قائله" [7].

---

(1) ابن قدامة: روضة الناظر،79/2، الآمدي: الإحكام،415/2، السبكي: الإبهاج،82/2، الإسنوي: نهاية السول،76/2، الزركشي: البحر المحيط،10/3، الشوكاني: إرشاد الفحول،171.

(2) المراد بالمعاني هنا المعاني المستقلة كالمفهوم، أما المعاني التابعة للألفاظ فلا خلاف في عمومها لأن لفظها عام، انظر: ابن النجار: شرح الكوكب المنير،108/3، الزركشي: البحر المحيط،14/1.

(3) ذكر الزركشي في هذه المسألة ثمانية أقوال؛ ولكننا سنذكر الرئيسة منها، للمزيد: انظر: الزركشي: البحر المحيط،13/3.

(4) السمرقندي: الميزان في أصول الفقه،255، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير،182/1، أمير بادشاة: تيسير التحرير،194/1، ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت،243/1، ابن الحاجب: مختصر المنتهى،182، القرافي: العقد المنظوم في الخصوص والعموم،141/1، الأصفهاني: بيان المختصر،5/2، الزركشي: البحر المحيط،11/3، ابن النجار: شرح الكوكب المنير،160/3.

(5) السرخسي: المحرر،92/1، البزدوي: أصول البزدوي،75/1، ابن قدامة: روضة الناظر:79/2، الآمدي: الإحكام،415/2، الزركشي: البحر المحيط،11/3، الشوكاني: إرشاد الفحول،170، النملة: إتحاف ذوي البصائر،10/6.

(6) الأصفهاني: بيان المختصر،5/2، الزركشي: البحر المحيط،13/3.

(7) ابن نظام الدين: فواتح الرحموت،243/1.



سبب الخلاف:

هو اختلافهم في حقيقة العموم في اللغة، هل هو شمول أمر واحد لأفراد متعددة، أم أنه شمول متعدد لمتعدد، فالقائلون بأن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني قالوا إن حقيقة العموم في اللغة هو شمول أمر واحد لأفراد متعددة، كشمول الرجال لمراتب العدد، بينما القائلون بأن العموم من عوارض الألفاظ والمعاني قالوا إن حقيقة العموم في اللغة هي شمول متعدد لمتعدد، سواء أكان المتعدد أفراداً كشمول الرجال لمراتب العدد، أم غير أفراد كشمول المطر كل جزء من أجزاء الأرض [1].

أدلة كل فريق:

أولاً: الفريق الأول:

استدل الفريق الأول القائلون بأن العموم من عوارض المعاني حقيقةً، بما يلي:

قالوا إن إطلاق العام على المعاني شائع وذائع في لسان أهل اللغة، وذلك كقولهم عم الملك الناس بالعطاء والإنعام، وعمهم المطر والخصب والخير، وعمهم القحط وهذه الأمور من المعاني لا من الألفاظ، والأصل في الإطلاق الحقيقة، وبناء عليه فإن العموم كما يكون من عوارض اللفظ حقيقةً، يكون من عوارض المعنى حقيقةً [2].

مناقشة الدليل من الفريق الثاني:

قالوا إن الإطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لأن من لوازم العموم أن يكون متحداً، ويتناول أموراً متعددة من جهة واحدة، والعطاء الخاص بكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر، وكذلك المطر فإن كل جزء اختص منه بجزء من الأرض لا وجود له بالنسبة إلى الجزء الآخر، أي يمكن أن يعم جزء من الأرض ولا يعم الآخر، وكذلك عمهم القحط فإن القحط يختلف من واد لآخر، بناء عليه لا يوجد للمعاني عموم، لأن أجزاءها غير متحدة وتختلف من شخص إلى آخر ومن مكان إلى مكان، لذلك أطلقنا على هذه المعاني العموم مجازاً وليس حقيقةً [3].

ثانياً: أدلة الفريق الثاني، القائلين بأن العموم من عوارض المعاني مجازاً:

رد الفريق الثاني على دليل الفريق الأول هو أحد أدلتهم، واستدلوا أيضاً بما يلي:

---

(1) الأصفهاني: بيان المختصر،6/2، الإيجي: شرح المختصر،182.

(2) الآمدي: الإحكام،416/2.

(3) الآمدي: الإحكام،416/2.



الدليل الأول:

إن كلامكم في غير محل النزاع؛ لأن حقيقة العموم في اللغة هو شمول أمر واحد لأفراد متعددة، وذلك كشمول الرجال الذي هو أمر واحد لمراتب العدد، وعموم المطر ونحوه ليس كذلك، لأنه شمول متعدد لمتعدد، ولا يكون أمراً واحداً قد شمل الأكناف والأطراف، بل حصل كل جزء من المطر في جزء من أجزاء الأرض، إذن يسقط قولكم، ومع ذلك أطلقنا عليه العموم من باب المجاز (1).

مناقشة الدليل الأول من وجوه:

الوجه الأول:

إن العموم لا يكون مشتركاً بأن يكون أمراً واحداً شاملاً لأفراد متعددة؛ بل العموم بحسب اللغة شرطه أن يكون أمراً متعدداً سواء أكان المتعدد أفراداً كشمول الرجال لمراتب العدد، أو غير أفراد كشمول المطر كل جزء من أجزاء الأرض (2).

الوجه الثاني:

نسلم لكم أن عموم المطر لا يكون باعتباره أمراً واحداً يشمل المتعدد، ولكن كلامكم منقوض بعموم الصوت فإنه أمر واحد شامل للأصوات المتعددة الحاصلة للسامعين، وكذلك ذكر عموم الأمر والنهي؛ فإنه أمر واحد وهو الطلب الشامل لكل فرد من المأمورين أو المنهيين(3).

الدليل الثاني:

قلنا أنه من لوازم العام أن يكون متحداً، وأن يتناول أموراً متعددة من جهة واحدة، ولكن العموم في المعاني غير ذلك، فالعطاء الخاص لكل واحد من الناس غير الخاص بالآخر، فإن عطاء زيد غير عطاء عمرو، وكذلك في النظر العام والحاجة العامة، وغاية ما في الأمر تعارض الاشتراك مع المجاز، والمجاز أولى من الاشتراك، فيحمل العموم في المعاني على المجاز، إذن العموم حقيقة في الألفاظ مجاز في المعاني، وهو المطلوب (4).

(1) الأصفهاني: بيان المختصر،6/2، الإيجي: شرح المختصر،182، ابن النجار: شرح الكوكب المنير،170/3.

(2) الأصفهاني: بيان المختصر،6/2.

(3) الأصفهاني: بيان المختصر،6/2، الإيجى: شرح المختصر،182.

(4) الدبوسي: تقويم الأدلة،94، السرخسي: المحرر،92/1، الآمدي: الإحكام،416/2، السبكي: الإبهاج،82/2، ابن بدران: نزهة الخاطر العاطر،79/2، النملة: إتحاف ذوي البصائر،11/6.



وبهذا الدليل نكون قد انتهينا من هذه المسألة، مع التنويه على أن الإمام الآمدي ذكر هذه المسألة مع الأدلة والردود، ولكنه لم يرجح أياً من الأقوال وكذلك فعل كلٌ من الزركشي والشوكاني[1] .

ونحن نرجح: قول القائلين بأن العموم من عوارض المعاني كما هو من عوارض الألفاظ، وذلك لقوة أدلتهم وردهم على أدلة المخالفين، لذلك فإن رأيهم هو الأولى والأرجح، وا تعالى أعلم.

ما يتفرع عن هذه المسألة:

يتفرع عن هذه المسألة عدة مسائل منها مسألتان هما: عموم المفهوم، وعموم المقتضى، هل للمفهوم عموم، وهل للمقتضى عموم ؟، **قال الزركشي**: ((ويخَرج على هذا الأصل مسائل، منها أن المفهوم هل لا عموم له ؟، ومنها دلالة الاقتضاء هل هي عامة أم لا؟[2]، ثم قال ينبغي تأمل كلام ابن الحاجب في أن العموم من عوارض المعاني حقيقةً، وقوله بأن المقتضى لا عموم له..))[3] .

وكأن الزركشي "رحمه ا " يرى أن ابن الحاجب "رحمه ا " قد وقع في التناقض.

إذن انبثق عن الخلاف في عموم المعاني: مسألة عموم المقتضى، والتي هي مدار بحثنا في هذه الرسالة.

---

(1) انظر: الآمدي: الإحكام،416/2، الزركشي: البحر المحيط،13/3وما بعدها، الشوكاني: إرشاد الفحول:171.

(2) مع أن مسألة عموم المقتضى انبثقت عن مسألة عموم المعاني كما قال الزركشي" رحمه ا " إلا أنها أيضاً تتعلق بدلالة الاقتضاء وهي فرع منها، قال القرافي: هذه المسألة فرع من دلالة الاقتضاء، لأن دلالة الاقتضاء هي: اقتضاء معنى غير المنطوق به، يتوقف عليه التصديق والصدق في الكلام ويكون تركيب اللفظ صحيحاً في نفسه، وإذا قلنا بدلالة الاقتضاء وتوقف التصديق على الإضمار لعدة أمور هل نضمرها كلها ؟؛ فهذه مسألة عموم المقتضى، فهي فرع عن دلالة الاقتضاء، القرافي: العقد المنظوم في الخصوص والعموم،529/528/1.

(3) الزركشي: البحر المحيط،13/3.



المطلب الثاني

تعريف المقتضى لغةً واصطلاحاً

أولاً: تعريف المقتضى لغةً:

المقتضى بفتح الضاد : اسم مفعول من الفعل اقتضى، والمصدر اقتضاء، والاقتضاء يأتي بعدة معاني أهمها:

الطلب: يقال اقتَضى الدين أي طلبه، وافعل ما يقتضيه كرمك: أي يطالبك به [1].

الوجوب والإلزام والحتم: يقال اقتَضى الأمر أي وجب الأمر ولزم، وسمي القاضي قاضياً لأنه يلزم الناس بحكمه [2].

الاستدعاء: يقال اقتضى أمراً أي استلزمه واستدعاه [3].

الأداء: قضاه الدين أي أداه [4].

من خلال المعاني السابقة يتبين لنا أن الاقتضاء له عدة معاني، وأهم هذه المعاني هو الطلب والإلزام والحتم، ومنه المقتضى لأن النص يقتضيه ويطلبه.

ثانياً: تعريف المقتضى في الاصطلاح:

عرفه الدبوسي: "بأنه عبارة عن زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها" [5].

وعرفه البخاري في كشف الأسرار:" بأنه ما أضمر ضرورة صدق المتكلم" [6].

وعرفه البخاري في موضع آخر"بأنه جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق"[7].

هذا على مذهب من يرى أن المحذوف والمقتضى شيء واحد، أما الذين يرون بأن المحذوف قسم أخر غير المقتضى، **فقد عرفوه بأنه** : "ما ثبت زيادة على النص لتصحيحه شرعاً " [8].

---

(1) الزمخشري: أساس البلاغة،513، الزبيدي: تاج العروس،310/39.

(2) الفراهيدي: العين،185/5.

(3) مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط،743/2.

(4) ابن منظور: لسان العرب،186/15.

(5) الدبوسي: تقويم الأدلة،135.

(6) البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي،118/1.

(7) البخاري: كشف الأسرار،361/2.

(8) السرخسي: المحرر،186/1، البخاري: كشف الأسرار،118/1.



وسيأتي الكلام عن الفرق بين المقتضى والمحذوف في المباحث القادمة "بإذنه تعالى" .

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للمقتضى:

كما بينا أن المقتضى اسم مفعول من الفعل اقتضى، والمصدر اقتضاء، والاقتضاء يعني الطلب والاستدعاء والالتزام، والمقتضى في الاصطلاح ما وجب تقديره لصدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، وكأن النص طلب هذه الزيادة المقدرة واستدعاها بتحتم وإلزام، وبهذا يتبين لنـا قرب المعنى الاصطلاحي من المعنى اللغوي وتعلقه به.

المطلب الثالث

تعريف عموم المقتضى

قبل تعريف عموم المقتضى عند الأصوليين، لابد من بيان أن المقتضى هو فرع من فروع دلالة الاقتضاء، وعنصر من عناصرها، فيكون من الضروري تعريف دلالة الاقتضاء وبيان عناصرها ومكوناتها، ثم ذكر تعريف عموم المقتَضى وماذا يقصد به.

دلالة الاقتضاء هي: "دلالة اللفظ على معنى خارج مقدر يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً" (1).

يتضح لنا من خلال التعريف أن عناصر دلالة الاقتضاء أربعة هي(2):

1- النص أو الكلام الذي يستلزم معنى مقدراً ضرورة استقامة معناه، وهذا يسمى ((المقتضِي)) بكسر الضاد وهو اسم فاعل بمعنى اقتضى أي استدعى وتطلب.

2- المعنى الضروري المقدر والذي يتطلبه الكلام لتصحيحه، ويسمى ((بالمقتَضى)) بفتح الضاد، وهو اسم مفعول من اقتضى، بمعنى المزيد على النص.

3- الدلالة على أن هذا الكلام لا يستقيم إلا بذلك التقدير والزيادة، وتسمى ((دلالة الاقتضاء)).

4- الحكم الذي ينتج عن هذا التقدير يسمى ((حكم المقتضى)).

المقصود بعموم المقتضى:

مصطلح عموم المقتضى لفظ مركب يتكون من العموم والمقتضى، وقد سبق لنا بيان معنى كل من العموم والمقتضى لغةً واصطلاحاً، أما عموم المقتضى كمصطلح أصولي فيقصد به أنه إذا كان النص يحتمل عدة تقديرات لصدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً ، فهل يضمر الكل، فيكون النص متناولاً لجميع ما يصح تقديره ؟، هذا ما يقصده الأصوليين بقولهم عموم المقتضى(3).

---

(1) الدركاني: التلقيح شرح التنقيح،167، وعرف بعض العلماء المقتضى بدلاً عن تعريف دلالة الاقتضاء وذكروا أنه النوع الرابع من أنواع الدلالات، أي أن المقتضى ودلالة الاقتضاء بنفس المعنى، انظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،135، السرخسي: المحرر،186.

(2) البزدوي: أصول البزدوي،118/1، النسفي: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار،393/1، صدر الشريعة: التنقيح،167/166، الصالح: تفسير النصوص،547/1، الدريني: المناهج الأصولية،351.

(3) القرافي: العقد المنظوم،529/528/1، الشوكاني: إرشاد الفحول،196.

ويمكن تعريف عموم المقتضى: بأنه تناول النص الطالب للتقدير، كل المقـدرات التـي يصـح تقديرها، من أجل استقامة الكلام، أو صحته عقلاً أو شرعاً.

أو: هو صلاحية المعنى المقدر في اللفظ الطالب للتقدير لمعانٍ متعددة من أجل استقامة الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً.

أو: شمول المعنى المقدر الذي اقتضاه النص لصدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً لعـدة احتمـالات وتعلق الحكم بها.

وأنا اخترت التعريف الأول لشموله ودقته:

شرح التعريف:

تناول النص: يقصد بالتناول هنا الحمل أي حمل النص، والنص هو "المقتضـى" الـذي يحتاج للتقدير.

الطالب للتقدير: أي أن النص يطلب التقدير ويقتضيه ولا يستقيم فهمه إلا بذلك.

كل المقدرات: أي جميع المقدرات المحتملة، ويعنى ذلك أن المقتضى يعم ويشمل جميـع هذه المقدرات المحتملة وهذا يسمى "عموم المقتضى"، مثال ذلك: قولـه ﷺ :" رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [1]، فالنص يحتمل عدة مقدرات منها" رفع الإثم أو الحكم أو العقوبـة أو الضمان أو غير ذلك" فإذا حملناه على جميع هذه المقدرات فإن ذلك يسمى عنـد الأصـوليين "بعموم المقتضى".

يصح تقديرها: إشارة إلى أن هذه المقدرات المحتملة يجب أن تكون صالحة للتقدير،وهو قيد خرج به المقدرات التي لا تصلح للتقدير،وذلك مثل: قوله تعالى:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ. .﴾ [2]، فالآية تحتمل عدة مقدرات منها ما هو غير صالح للتقدير مثل: "حرم عليكم صـلة أمهـاتكم أو برهن أو مجالستهن"، فلا يحمل النص على هذه المقدرات لمناقضتها لقواعـد الشـرع ولعـدم استقامة النص وصحته إذا حمل عليها.

استقامة الكـلام: أي صدقه، أي أن هذه المقدرات تجعل الكلام صادقاً ومطابقاً للواقـع، وهو قيد خرج به المقدرات التي تجعل الكلام غير مستقيمٍ ولا مطابق للواقع، كما أن فيه إشـارة إلى النوع الأول من أنواع المقتضى وهو ما يتوقف على تقديره صدق الكلام.

---

(1) سبق تخريجه: ص18.

(2) سورة النساء: من الآية 23.

صحته عقلاً: يعني ذلك أن هذه المقدرات تجعل الكلام صحيحاً وغير ممتنع عقـلاً، أي أن العقل بهذه المقدرات يستوعب ويستسيغ هذا النص، وهو قيد خرج به المقدرات التي لا تجعل النص يصح عقلاً، كما أن فيه إشارة إلى النوع الثاني من أنواع المقتضى وهو ما وجب تقـديره من أجل صحة الكلام عقلاً، ويمثل لذلك **بقوله تعالى**: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ..﴾ [1]، هنا يجـب تقـدير مقدر في الآية حتى تصح عقلاً، والآية تحتمل عدة مقدرات منها" اسأل أبنية القرية أو جـدرانها أو أهلها" فيقدر"أهل" وبهذا المقدر يصبح معنى الآية "اسأل أهل القرية" وبـذلك يسـتقيم الكـلام ويصح عقلاً، ولا يحمل النص على تقدير اسأل" الأبنية والجدران" فهذه المقدرات ممتنعة عقـلاً كما أنها تجعل النص لا يستقيم [2].

أو شرعاً: يعنى ذلك أن هذه المقدرات الواجب تقديرها تجعل الكلام صادقاً شـرعاً أي من ناحية الشرع، وهو قيد خرج به المقدرات التي تجعل الكلام لا يصدق شرعاً، كمـا أن فيـه إشارة إلى النوع الثالث من أنواع المقتضى وهو ما وجب تقديره من أجل صحة الكلام شـرعاً، ويمثل لذلك بقوله تعالي: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... ﴾ [3]، فالآية هنا تحتاج إلى تقدير لأن التحريم فيها متعلق بالعين وهي"الميتة" وهذا لا يصح شرعاً لأن الأحكام يجب أن تتعلق بأفعال المكلفـين وليس بالأعيان، والآية تحتمل عدة مقدرات منها" لمسها أو دفنها أو الاقتراب منها أو أكلهـا أو الانتفاع بها" فيحمل النص على " أكلها والانتفاع بها" فيصبح معنى الآية " حرم عليكم أكل الميتة والانتفاع بها" وبهذه التقديرات يصح النص ويستقيم شرعاً، ولا يحمل النص علـى تقـديرات " اللمس والدفن والاقتراب" لأنه لا يصح شرعاً إذا ما حملناه على هذه التقديرات [4].

---

(1) سورة يوسف: من الآية82.

(2) انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن،212/16.

(3) سورة المائدة: من الآية 3.

(4) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،107/5، الاستانبولي: روح البيان،347/2.

المطلب الرابع

الألفاظ ذات الصلة

يوجد عدة ألفاظ ذات صلة بالمقتضى وعمومه، ومن هذه الألفاظ: المجمل، وعموم المشترك، وعموم المجاز، والمضمر، والمحذوف، وغيرها [1]، وفي هذا المطلب سنتحدث عن هذه الألفاظ معرفين بكلٍ منها لغةً واصطلاحاً، مع بيان وجه العلاقة بين كلٍ منها وعموم المقتضى.

1- المجمل

أولاً: تعريف المجمل لغةً:

المجمل مأخوذ من الجمل: بفتح الجيم وإسكان الميم، وله عدة معاني أهمها:

المجموع: أجملَ الحساب إذا جمعه، وجملة الشيء مجموعه[2].

المبهم: من أُجملَ الأمر إذا أُبهم [3].

الخلط والإذابة: يقال جملَ الشحم يجملُه جملاً، أي أذابه وخلطه[4]، ومنه قوله ﷺ :((لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فجَمَلوها ثم باعوها وأكلوا ثمنها))[5].

جملوها: أذابوها وخلطوها [6].

التحصيل: أجملْتَه حصلته من أجملَ الشيء إذا حصله [7].

---

(1) هناك ألفاظ أخرى ذات صلة بعموم المقتضى مثل: عموم المفهوم، وعموم نفي المساواة، وعموم الفعل المتعدي إلى مفعولاته، ولكنني اكتفيت بهذه الألفاظ لقربها من موضوع البحث ووجود وجوه قوية تربطها به"، انظر: السرخسي: المحرر،106/1، الغزالي: المستصفى،42/39/2، الآمدي: الإحكام،466/460/457/2.

(2) الفراهيدى: العين،142/6، ابن منظور: لسان العرب،127/11، الزبيدي: تاج العروس،231/28.

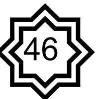
(3) مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط،36/1.

(4) الفيروز آبادي: القاموس المحيط،1266.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ح3460، ص666، وأخرجه مسلم في صحيحه: كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والأصنام، ح3939، ص775.

(6) السبكي: الإبهاج،206/2.

(7) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة،481/1.



الاعتدال وعدم الإفراط: أجملَ في الطلب تأنى واعتدل، ومنـه قولـهﷺ **:**".. فاتقوا الله وأجملوا في الطلب" (1)، أي اعتدلوا وتأنوا (2).

الموجز وعكس المفصل: يقال أجملَ الكلام ثم فصله وبينه، والمجمل من الكلام الموجز (3).

كما نرى فالمجمل جاء في اللغة بعدة معاني، وأهم هذه المعاني هـو: الجمـع والخلـط والإبهام، وهي الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي كما سنرى.

ثانياً: تعريف المجمل اصطلاحاً:

تدور فكرة تعريف المجمل عند الأصوليين حول ذلك اللفظ الذي لا يفْهم المـراد منـه بسبب أنه يصلح لأكثر من معنى، ولا يوجد دليل يعين أحد هذه المعاني أو يرجح أحدها علـى الآخر، وقد تعددت تعريفات الأصوليين للمجمل أقتصر على تعريفين فقط:

عرفه السرخسي: ((بأنه لفظ لا يفهم المراد منه إلا بالاستفسار من المجمل)) (4).

وعرفه ابن الحاجب: ((بأنه ما لم تتضح دلالته)) (5).

ثالثاً: علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي:

قلنا أن المجمل في اللغة يعني الخلط والجمع والإبهام، وفي الاصطلاح هو اللفظ الذي يجمع أكثر من معنى بدون تعيين مما أدى إلى خلط في هذه المعاني وخلط في فهم المراد منه، ولـذلك يصبح مبهماً، وبذلك يتبين لنا مدى علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي وارتباطه به.

رابعاً: علاقة المجمل بعموم المقتضى:

يوجد علاقة بين المقتضى والمجمل وذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: من حيث ما يحتمله عموم المقتضى من تقديرات متعددة، وكـذلك المجمـل لفـظ يحتمل معاني متعددة.

---

(1) أخرجه ابن ماجة في سننه: كتاب التجارات،باب الاقتصاد في طلـب المعيشـة،ح2142، ص369، قـال الألباني: صحيح، نفس المرجع.

(2) الزبيدي: تاج العروس،231/28.

(3) الزبيدي: تاج العروس،231/28.

(4) السرخسي: المحرر،126/1، للمزيد من تعريف المجمل عند الحنفية انظر: الدبوسي: تقـويم الأدلـة،118، الدركاني: التلقيح،155.

(5) ابن الحاجب: مختصر المنتهى،237، للمزيد من تعريـف المجمـل عنـد المتكلمـين انظـر: الغزالـي: المستصفى،231/1، الآمدي: الإحكام،10/3.



الوجه الثاني: لا يتعين أحد معاني المقتضى إلا بقرينة أو بالاستفسار والطلب، وكذلك الأمر في المجمل [1] .

الوجه الثالث: إن قلنا بعموم المقتضى يخرج المقتضى عن الإجمال، وأما إن لم نقل بعموم المقتضى مع تعدد التقديرات ولم يدل الدليل على تعيين واحد من هذه المعاني المقدرة فإنه يصبح مجملاً بينها، ومن هنا تظهر العلاقة بين المجمل وعموم المقتضى، حيث إنه قبل القول بالعموم في المقتضى يكون المقتضى من قبيل المجمل [2].

الوجه الرابع: مثل الأصوليون للمقتضى ببعض أمثلة المجمل [3].

الوجه الخامس: الإجمال والاقتضاء خلاف الأصل؛ أي أن الأصل في اللغة عدم الإجمال وعدم الاقتضاء[4].

2- عموم المشترك:

أولاً: تعريف المشترك لغةً:

لغة: مأخوذ من الفعل شَرك يشْرِك شِركاً، والاسم الشرك، والجمع أشْراك [5]، وأهم معانيه في اللغة:

المخالطة والالتباس: من قولهم الشَركة والشركة بفتح الراء وكسرها أي المخالطة، واشترك الأمر اختلط والتبس [6].

الدخول في الشيء: ومنه **قوله تعالى:** ﴿ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴾ [7]، أي أدخله [8].

والاسم المشترك الذي تشترك فيه معانٍ كثيرة كالعين ونحوه [9].

يتبين لنا من تعريف المشترك في اللغة أنه يعني الدخول في الأمر والالتباس والاختلاط، وهذه المعاني قريبة من المعنى الاصطلاحي كما سنرى.

---

(1) الأصفهاني: بيان المختصر،125/2، الشوكاني: إرشاد الفحول،253.

(2) السيوطي: شرح الكوكب الساطع،465، الشوكاني: إرشاد الفحول،196.

(3) الغزالي: المستصفى،231/1،وما بعدها.

(4) الأصفهاني: بيان المختصر،37/36/2.

(5) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة،354/1.

(6) الفراهيدي: العين،293/5، ابن منظور: لسان العرب،448/10، الفيروز آبادي: القاموس المحيط،1220.

(7) سورة طه: الآية 32.

(8) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة،354/1، مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط،480/1.

(9) ابن منظور: لسان العرب،449/10.



ثانياً: تعريف المشْتَرك اصطلاحاً :

دارت تعريفات الأصوليين للمشترك حول ذلك اللفظ الذي وضع للدلالة على معنيين أو أكثر على سبيل الحقيقة، وإليك تعريف المشترك عند الأصوليين:

عرفه الشاشي: ((بأنه ما وضع لمعنيين مختلفين أو لمعانٍ مختلفة على سبيل الحقيقة))[1].

عرفه الزركشي: ((بأنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء، عند أهل تلك اللغة)) [2].

ومن أمثلة المشترك:

القرء: مشترك بين معنيين هما: الطهر والحيض[3].

العين: مشتركة بين عدة معاني منها: العين الباصرة، وعين الميزان، وعين الماء، وعين الشمس، وعين الجاسوس، وغيرها [4].

الجون: مشترك بين الأبيض والأسود[5].

عسعس: مشترك بين أقبل وأدبر[6].

الجارية: مشترك بين الأمة والسفينة[7].

ثالثاً: علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي:

المشترك في اللغة من الشَرِكة أي المشاركة في الأمر والدخول فيه، وكذلك يعني الاختلاط والالتباس، والمشترك في الاصطلاح هو اللفظ الذي له أكثر من معنى، فكانت هذه المعاني داخلة في المشترك ومشاركة فيه، وكثرة هذه المعاني أدى إلى الالتباس والاختلاط وذلك لصعوبة تحديد المراد من اللفظ مما أدى إلى اختلاف العلماء في معناه.

(1) الشاشي: أصول الشاشي،36، للمزيد انظر: البزدوي: أصول البزدوي،60/1.

(2) الزركشي: البحر المحيط،122/2، السبكي: الإبهاج،248/1، للمزيد انظر: الشوكاني: إرشاد الفحول،30، الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي،283/1.

(3) الغزالي: المستصفى،42/2.

(4) البزدوي: أصول البزدوي،60/1.

(5) الشوكاني: إرشاد الفحول،31.

(6) الشوكاني: إرشاد الفحول،31.

(7) الغزالي: المستصفى،42/2.



رابعاً: المقصود بعموم المشترك:

يقصد بعموم المشترك، حمل اللفظ على كل معانيه التي يحتملها في الأصل إذا سلمت من التناقض، وهذا ما ذهب إليه فريق من الأصوليين أي إنهم يقولون بعموم المشترك، وذهب فريق آخر إلى عدم جواز حمل المشترك على جميع معانيه، أي أنهم لا يقولون بعموم المشترك(1).

خامساً: العلاقة بين عموم المشترك وعموم المقتضى، وذلك من عدة وجوه:

1- قلنا إنه إذا حملنا النص على جميع المعاني الصالحة للتقدير، فإن المقتضى يكون له عموم، وإما أن يحمل على أحدها وبالتالي لا يعم، وكذلك المشترك فإما أن يحمل على جميع معانيه فيكون له عموم، وإما أن يحمل على أحدها وبالتالي لا يعم.

2- المشترك إن تجرد عن القرينة فإنه يصبح مجملاً يتوقف على المرجح وذلك عند القائلين بعدم عمومه(2)، وكذلك المقتضى يصبح مجملاً يتوقف على القرينة أو المرجح عند القائلين بعدم عمومه (3).

3- المشترك والمقتضى خلاف الأصل، أي أن الأصل في اللغة عدم الاشتراك وعدم الاقتضاء(4).

لكن تجدر الإشارة إلى أن عموم المشترك يتعلق بعموم اللفظ في معانيه الموضوعة على سبيل الحقيقة، بينما عموم المقتضى يتعلق بعموم اللفظ في معانيه المقدرة.

3- عموم المجاز:

أولاً: تعريف المجاز لغةً:

المجاز مأخوذ من الفعل جاز: يقال جاز يجوز جوزاً، وجُؤزاً، وجوازاً، ومجازاً (5)، ومن أهم معانيه في اللغة:

السير والسلوك: جاز الطريق سار فيه وسلكه (6).

---

(1) للمزيد من تفصيل المسألة مع الأمثلة انظر: البخاري: كشف الأسرار،62/58/1، الغزالي: المستصفى،42/2 وما بعدها، الآمدي: الإحكام،452/1، الإيجي: شرح المختصر،192، السبكي: الإبهاج،255/1 وما بعدها، الزركشي: البحر المحيط،137/2 الشوكاني: إرشاد الفحول،31، الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي،287/1.

(2) الزركشي: البحر المحيط،125/2، الجرجاني: التعريفات،274.

(3) السيوطي: شرح الكوكب الساطع،465، الشوكاني: إرشاد الفحول،196.

(4) القرافي: نفائس الأصول،719/2، الأصفهاني: بيان المختصر،37/36/2 ، السبكي: الإبهاج،252/1.

(5) الزبيدي: تاج العروس،75/15.

(6) ابن منظور: لسان العرب،326/5.



القطع والتعدية: يقال جاوزتُ الموضع، أي جزته وقطعته وتعديته[1]، ومنه قول النبي ﷺ في حديث الصراط "... فأكون أنا أول من يجوزه... "[2].

الانتقال من موضع إلى آخر: يقال جاز الطريق من أحد جانبيه إلى الآخر، إذا انتقل من موضع إلى آخر، والطريق إذا قطع أحد جانبيه يقال له مجاز[3].

من خلال المعاني اللغوية يتبين لنا أن المجاز مأخوذ من الجواز والذي يعني التعدي والانتقال من حال إلى حال ومن موضع إلى موضع.

ثانياً: تعريف المجاز اصطلاحاً:

عرفه الأصوليون بعدة تعريفات منها:

عرفه ابن عبد الشكور: ((بأنه الكلمة المستعملة في غير الموضوع له بعلاقة))[4].

عرفه ابن قدامة: ((بأنه اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح))[5].

يؤخذ من تعريف المجاز اصطلاحاً: أن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له إذا وجد المسوغ لذلك الاستعمال وتعذر حمله على الحقيقة.

ومن أمثلة المجاز: قوله تعالى: ﴿. . جداراً يريدُ أن ينقضَ . . . ﴾[6].

هنا عبر بالإرادة للحائط مجازاً، لأن الإرادة تختص بالكائن الحي[7].

ثالثاً: العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للمجاز:

المجاز في اللغة يعني التعدي والانتقال من حال إلى حال ومن موضع إلى موضع، وكأن اللفظ حينما تعذر حمله على معناه الحقيقي، انتقل وتعدى من موضع الحقيقة إلى موضع آخر وهو المجاز، وبهذا يتبين لنا مدى علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي وارتباطه به.

---

(1) ابن فارس: مقاييس اللغة،494/1.

(2) أخرجه ابن حبان في صحيحه: كتاب مناقب الصحابة،باب ذكر الأخبار عن وصف حالة آخر من يدخل الجنة،ح7429، 450/16، قال الألباني: حسن صحيح، الألباني: ظلال الجنة،ح475، 239/1.

(3) الزبيدي: تاج العروس،75/15.

(4) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت،168/1.

(5) ابن قدامة: روضة الناظر،11/2.

(6) سورة الكهف: من الآية 77.

(7) الجويني: التلخيص،36، السبكي: الإبهاج،299/1، البدخشي: مناهج العقول،355/1، العبادي: شرح الورقات،163.



رابعاً: المقصود بعموم المجاز:

إذا تعذر حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وعدلَ إلى المجاز، وكان هناك عدة مجـازات يصح حمل اللفظ عليها، فهل يحمل على جميعها وبذلك يكون للمجاز عموم، أم يمتنع الحمل على الجميع وبذلك لا يكون له عموم [1].

مثال لعموم المجاز: إذا حلف ألا يدخل الدار، فالدخول يحتمل عدة مجازات، أن يدخلها حافياً، أو متنعلاً، أو راكباً، فهل يحمل حلفه على عدم الدخول على جميع هذه المجازات [2].

خامساً: العلاقة بين عموم المجاز وعموم المقتضى:

1- القائلون بأن المجاز لا يعم، قرروا أن اللفظ إذا احتمل عدة مجازات فإنه يقدر أحدها وذلـك بقدر الضرورة التي يستقيم بها الكلام، وفي هذه الحالة يكون ثبوت أحـد المجـازات بطريـق الاقتضاء، وقالوا كما لا تثبت صفة العموم للمقتضي لأن الضرورة ترتفع بتقدير معنى واحـد، كذلك لا تثبت صفة العموم للمجاز لأن الضرورة ترتفع باستعمال مجاز واحد [3].

2- إن من دواعي استعمال المجاز في اللغة نقصان المعنى، وذلك في مثل قوله تعـالى:﴿واسْأَلِ الْقَرْيَةَ...﴾ [4]، والمعنى اسأل " أهل" القرية [5] ، وهذا المعنى المجازي"أهل" هو نفس المقتضى المقدر في هذا النص، وكأن "اسأل القرية " مجاز في اللغة، ومقتضي يقتضي تقدير مقتضى حتى يصح الكلام ويستقيم عقلاً.

ومن الجدير بالذكر هو أن عموم المجاز متعلق باللفظ، أما عمـوم المقتضـى فمتعلـق بالمعنى والحكم [6].

قال البخاري في كشف الأسرار : ((المجاز ملفوظ فإذا وجد دليل العموم فيه أمكن القول بعمومه، أما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقاً ولا تقديراً، بل هو ثابت شرعاً فـلا يتصـور فيـه العموم))[7].

---

(1) الحنفية يقولون بعموم المجاز وينسبون إلى بعض الشافعية القول بعدم عمومه ؛ للمزيد انظـر: الدبوسـي: تقويم الأدلة،120، السرخسي: المحرر،128/1، ابن نظام الدين: فواتح الرحموت،184/1، الزركشـي: البحـر المحيط،15/3، الشوكاني: إرشاد الفحول،44، الموسوعة الكويتية:30/11.

(2) السرخسي: المحرر،131/1، الأسعدي: الموجز في أصول الفقه،145.

(3) السرخسي: المحرر، 128/1.

(4) سورة يوسف: من الآية 82.

(5) الغزالي: المستصفى،230/1.

(6) الموسوعة الكويتية: 33/11.

(7) البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي،64/2.

4- المضمر:

أولاً: تعريف المضمر لغةً:

المضمر من الفعل ضمر، قال ابن فارس: ((الضاد والميم أصلان صحيحان: أحدهما يدل على دقة في الشيء، والآخر يدل على غيبة وتستر))[1]، ومن أهم معانيه في اللغة:

الخفاء والسر: يقال أضمره أي أخفاه، والمفعول مضمر: أي مخْفي، والضمير الشيء الذي تُضمره في قلبك، والجمع ضمائر[2].

قلة اللحم والهزال: يقال: ضمر الفرس ضموراً: إذا خف لحمه، ورجلٌ ضمر: خفيف الجسم[3].

إذن المضمر في اللغة: من الإضمار وهو الإخفاء والاستتار والاستكان، أو من الضمرة، أي صغَر الشيء وخفته [4].

ثانياً: تعريف المضمر اصطلاحاً: هو:" اللفظ المحتَاج إليه في تفسيره للفظ "[5].

ثالثاً: العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي:

المضمر في اللغة هو المخفي والمستتر، وفي الاصطلاح هو اللفظ المختفي المستتر، والذي يتم تقديره عند الحاجة إليه، ومن هنا يتبين لنا أن المعنى الاصطلاحي مشتق ومأخوذ من المعنى اللغوي، وهذه هي علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي.

رابعاً: علاقة المضمر بالمقتضى:

جمهور الأصوليين لم يفرقوا بين المضمر والمقتضى بل جعلوهما شيئاً واحداً؛ وبمعنى واحد، **قال ابن النجار**[6]: ((المقتضى بفتح الضاد هو المضمر نفسه الذي اقتضاه الكلام)) [7].

---

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة،371/3.

(2) الزبيدي: تاج العروس،401/21.

(3) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة،371/3، ابن منظور: لسان العرب،491/4، الزبيدي: تاج العروس،401/12.

(4) نكري: دستور العلماء،194/3.

(5) القرافي: نفائس الأصول،596/2.

(6) ابن النجار هو: قاضي القضاة تقي الدين أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المصري الحنبلي الثبت الأصولي اللغوي العلامة، الشهير بابن النجار، ولد بمصر سنة 898هـ، ونشأ بها، من مصنفاته: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، والكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، توفي سنة 972هـ، انظر: ابن ضويان: رفع النقاب عن تراجم الأصحاب،357، الزركلي: الأعلام،6/6، ابن كحالة: معجم المؤلفين،250/6.

(7) ابن النجار: شرح الكوكب المنير،199/3.



ومن العلماء من فرق بين المضمر والمقتضى؛ حيث جعلوا المضمر بمعنى المحـذوف الذي يثبت لغةً، بينما المقتضى فإنه يثبت شرعاً [1].

5- المحذوف:

أولاً: تعريف المحذوف لغةً:

من الفعل حذَفَ: يقال حذَفَه يحذفُه حذْفاً، والمحذوف اسم مفعول، وأهم معانيه في اللغة:

السقوط: يقال حذَفَه حذَفاً: أسقطه [2].

القطع: يقال حذَفَه أي قَطَعه [3].

الطرح: حذفَ من الشيء، أي طُرِح منه [4].

إذن المحذوف في اللغة يعني الساقط والمطروح.

ثانياً: تعريف المحذوف اصطلاحاً: المحذوف هو: ((زيادة على النص يثبت لصحة المنصـوص عليه لغةً)) [5].

أو: ((هو الشيء الذي حذفَ لأجل الاختصار ولكنه ثابت لغةً)) [6].

ثالثاً: علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي:

المحذوف لغةً هو الساقط المطروح، واصطلاحاً هو اللفظ الذي سـقط مـن الـنص أي حذف منه، إذن المعنى الاصطلاحي للمحذوف متفرع عن المعنى اللغوي ومشتق منه.

رابعاً: علاقة المحذوف بالمقتضى:

جمهور الأصوليين من الحنفية والشافعية وغيرهم، جعلوا المحذوف والمقتضـى شـيئاً واحداً ولم يفرقوا بينهما، **قال الصنعاني**: " المقتضى اسم مفعول وهو ذاك المحذوف " [7].

---

(1) السرخسي: المحرر،188/1، صدر الشريعة: التنقيح،170.
(2) الزبيدي: تاج العروس،121/23.
(3) الزبيدي: تاج العروس،121/23.
(4) ابن منظور: لسان العرب،39/9.
(5) البخاري: كشف الأسرار،365/2.
(6) البخاري: كشف الأسرار،365/2.
(7) الصنعاني: إجابة السائل شرح بغية الآمل،356/1، وانظر: ابن السمعاني: قواطع الأدلة،261/1.

أما متأخرو الحنفية فقد جعلوه قسماً آخر غير المقتضى، حيث قالوا إن المقتضى ما يثبت تقديره شرعاً، أما المحذوف فما يثبت تقديره لغةً [1].

ومن الأصوليين من قال: إن المقتضى والمحذوف والمضمر شيء واحد، وبمعنى واحد، **قال البرماوي**[2]: " المقتضى هو ذلك المحذوف ويعبر عنه بالمضمر " [3].

وسيأتي تفصيل القول في التفريق بين المحذوف والمقتضى في المباحث القادمة بإذنه تعالى.

(1) السرخسي: المحرر،188/1، التفتازاني: التلويح على التوضيح،257/1.

(2) البرماوي هو: محمد بن عبد الدايم بن موسى بن فارس بن أحمد الشمس العسقلاني البرماوي، شافعي المذهب، ولد سنة763هـ، كان من أعلام المذهب الشافعي، من تصانيفه شرح البخاري، وشرح العمدة، وله ألفية في أصول الفقه وشرحها، توفي سنة831هـ في بيت المقدس، انظر: ابن شهبة: طبقات الشافعية، 101/4، الزركلي: الأعلام،188/6، شعبان إسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله،418.

(3) المرداوي: التحبير شرح التحرير،242/5.



المبحث الثانـي

أنـواع المقتضَـى وشـروطه

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: أنواع المقتضَى.

المطلب الثاني: شروط المقتضَى.

المطلب الأول
أنواع المقتضى

اتفق الأصوليون على أن المقتضى ثلاثة أقسام، **قال عبد العزيز البخاري**: ((إن عامة الأصوليين من أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي، وجميع المعتزلة، جعلوا ما يضمر في الكلام لتصحيحه ثلاثة أقسام)) [(1)]، وهذه الأقسام كما يلي:

القسم الأول: ما يتوقف عليه صدق الكلام.

وفي هذا القسم يجب أن يقدر مقدّر حتى يستقيم الكلام، ويصان عن الكذب ومخالفة الواقع.

الأمثلة لهذا النوع:

1- قوله ﷺ :" رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [(2)].

الحديث يدل بظاهره على أن كلاً من الخطأ والنسيان والمكْره عليه مرفوع وغير واقع في الأمة، وهذا المعنى الظاهر لا يطابق الواقع، لأن هذه الأشياء واقعة حقيقة في الأمة، فيكون إخبار النبي صلى الله عليه وسلم غير مطابق للواقع، وهذا محال على النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يقول إلا صدقاً وحقاً، فتعين تقدير مقدر يستلزمه النص ويقتضيه وذلك ليستقيم النص ويطابق الواقع، فأضمر الحنفية "الإثم" ليدل على رفع الحكم الأخروي وهو عدم المؤاخذة والعقاب مع بقاء الحكم الدنيوي، وأضمر الشافعية "الحكم" ليشمل رفع الحكم الدنيوي والأخروي، فأصبح معنى الحديث " رفع عن أمتي إثم أو حكم الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، وعلى هذا فالإثم أو الحكم مرفوعان وليس ذوات الأفعال المنصوص عليها، وبذلك يصح الكلام ويستقيم ويطابق الواقع، وهو المطلوب [(3)].

---

(1) البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي،120/1، وانظر: الآمدي الإحكام،62/3، الدريني: المناهج الأصولية،353.

(2) سبق تخريجه: ص18.

(3) الدبوسي: تقويم الأدلة،136، الغزالي: المستصفى،38/2، الآمدي: الإحكام،61/3، السبكي: رفع الحاجب،59/3، الشوكاني: إرشاد الفحول،196، الدريني: المناهج،353، زيدان: الموجز في أصول الفقه،364.



2- " قوله ﷺ لذو اليدين لما قال له: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ قال ﷺ كل ذلك لم يكن " [1].

فالحديث ينفي وقوع قصر الصلاة والنسيان، ولكن في الحقيقة أنه وقع واحد منهما بالفعل، فوجب تقدير مقدر حتى يستقيم الكلام ويطابق الواقع، فيقدر" في ظني أو علمي" فيصبح معنـى الحديث كل ذلك لم يكن في ظني أو علمي، وبذلك يستقيم الكلام ويطابق الواقع [2].

3- قوله ﷺ: " إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرىءٍ ما نوى **...**"[3].

فالحديث يدل بعبارته على أنه لا عمل إلا بنية، فنفى وقـوع ذات الأعمـال إلا بالنيـة، والحقيقة أنها تقع بدون نية، فيقدر" صحة أو كمال" فيصبح المعنى إنما صحة أو كمال الأعمـال بالنيات، وبذلك يستقيم الكلام ويطابق الواقع [4].

4- قوله ﷺ: " لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل " [5].

فالحديث نفى وقوع الصيام بلا نية والصيام قد يقع بلا نية، فوجب تقدير مقدر حتى يستقيم الكلام ويطابق الواقع، والمقدر هو "الصحة أو الكمال"، فيصبح معنى الحديث"لا صيام صحيح أو كامل" لمن لم ينو الصيام من الليل [6].

القسم الثاني: ما توقف عليه صحة الكلام عقلاً.

يجب تقدير مقدر في هذا القسم وذلك حتى يصح الكلام عقلاً، وقد مثل الأصوليون لهـذا النـوع بأمثلة عديدة منها:

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب السهو،باب من يكبر في سجدتي السهو،ح1229، ص241، ومسلم في صحيحه: كتاب المساجد...، باب السهو في الصلاة والسجود له،ح1177، ص267.

(2) البغدادي: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول،235/1.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب بدأ الوحي،باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول ا ﷺ ،ح1، ص21، وأخرجه مسلم: كتاب الإمارة،باب قوله ﷺ "إنما الأعمال بالنيات"،ح4820،ص965.

(4) الدبوسي: تقويم الأدلة،137، الغزالي: المستصفى،38/2، الدريني: المناهج الأصولية،355.

(5) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الصوم،باب النيـة فـي الصـوم،ح2454،ص372، والترمـذي: كتـاب الصوم،باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل،ح730، ص181، وابن ماجة: كتاب الصيام،باب ما جاء في فرض الصوم من الليل،ح1700،ص297، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.

(6) الشيرازي: التبصرة،116/115، الغزالي: المستصفى،38/2، الآمدي: الإحكام،61/3، التلمسـاني: مفتـاح الوصول،77، الدريني: المناهج الأصولية: 354.

1- قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ..﴾ [1].

حيث دلت الآية الكريمة بظاهرها على توجيه السؤال للقرية، وهذا ممتنع عقلاً، إذ القرية بأرضها وأبنيتها، لا يعقل توجيه السؤال إليها، فاستلزم هذا المعنى المنطوق معنى مقدراً متقدماً، حتى يصح به الكلام عقلاً، وهذا المعنى المقدر هو "أهل"، وبه يصبح المعنى: اسألوا "أهل" القرية، **قال الطبري في تفسيره** "واسأل القرية": " أي سل من فيها من أهلها " [2].

وقال الألوسي: " وسؤال القرية عبارة عن سؤال أهلها إما مجازاً في القرية لإطلاقها عليها بعلاقة الحالية والمحلية، أو غيرها، وأياً ما كان فالمسئول عنه محذوف للعلم به" [3].

2- قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ [4].

حيث دلت الآية بظاهرها على الأمر بدعوة النادي نفسه، وهذا لا يتصور عقلاً لأن النادي مكان الاجتماع ولا يدعى، فلابد من تقدير مقدر يستقيم به الكلام وهو"الأهل أو العشيرة" لأنهم هم الذين يدعون وليس النادي نفسه، وعليه يكون تقدير الآية " فليدع أهل أو عشيرة ناديه "، وبذلك يصح الكلام عقلاً.

قال الطبري: " فليدع نادية"، أي فليدع أبو جهل أهل مجلسه وأنصاره من عشيرته وقومه [5].

وقال الإستانبولي: " أي أهل ناديه وعشيرته ومجلسه ليعينوه، والنادي هو المجلس الذي ينتدي فيه القوم أي يجتمعون، وقدر المضاف لأن نفس المجلس والمكان لا يدعى " [6].

---

(1) سورة يوسف: من الآية 82.

(2) الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن،212/16.

(3) الألوسي: روح المعاني،38/13.

(4) سورة العلق: الآية 17.

(5) الطبري: جامع البيان،525/24، وانظر: أبو زهرة: أصول الفقه،133، الدريني: المناهج الأصولية،358.

(6) الاستانبولي: روح البيان، 488/10، للمزيد انظر: الماوردي: تفسير الماوردي،378/6، الرازي: التفسير الكبير،25/32، البيضاوي: أنوار التنزيل،610/2، الشوكاني: فتح القدير،580/5، الزحيلي: التفسير المنير،327/30.



قال الدريني معلقاً على هذين المثالين: " وهذا الأسلوب في الآيتين جاء على عرف أهل اللغة في بيانهم وبلاغتهم، وهو استعمال مجازي معروف في علم البيان يسمى بالمجاز المرسل، هو أبلغ من الأسلوب المباشر، فإن كلمة القرية استعملت في غير معناها الأصلي، وهذا المعنى هو "الأهل"، مجازاً، وذلك لوجود العلاقة التي تربط بين القرية والأهل، وهي المحلية، لأن القرية مكان وجود أهلها، وكذلك النادي، فأطلق المكان وأراد به من يحل فيه من الأهل والعشيرة من باب المجاز المرسل، إذن فإرادة المشرع ملحوظة في هذا الاستعمال، والدليل أو القرينة عقلية، ولا داعي لتطبيق قاعدة دلالة الاقتضاء، لأن هذا عرف استعمالي معهود في البيان والبلاغة..."[1].

تعليق على قول الدريني: إن كلام الدريني وجيه، ولكن لا يمنع من كون الاستعمال في المثالين السابقين أنه من باب المجاز؛ من تطبيق قاعدة دلالة الاقتضاء، وذلك لأن الأصوليين استعملوا مثال "واسأل القرية" في تمثيلهم للمجاز [2]، وأيضاً في تمثيلهم لدلالة الاقتضاء [3].

القسم الثالث: ما توقف عليه صدق الكلام شرعاً.

وفي هذا القسم يجب أن يقدر مقدر حتى يصدق الكلام شرعاً، وقد مثلوا لهذا القسم بعدة أمثلة منها:

1- قوله تعالى: ﴿.. فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ..﴾ [4].

التحرير مصدر بمعنى الطلب والأمر، فيكون المعنى حرروا رقبة، ولكن الكلام لا يستقيم إلا بتقدير أمر، وهو كون الرقبة مملوكة لمن أراد أن يعتقها، لأن تحرير الحر لا يتصور، فصار تقدير الآية "فتحرير رقبة مملوكة"، فالعتق لا يصح شرعاً إلا أن يسبقه الملك[5].

2- قوله تعالى: ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ. . .﴾ [6].

فالآية تدل بظاهر عبارتها على أن المريض والمسافر عليهم القضاء سواء أفطرا أو صاما، وهذا غير صحيح فالمسافر إن صام صح صومه وكذلك المريض، وعليه وجب تقدير

---

(1) الدريني: المناهج الأصولية، 358.

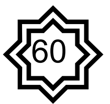
(2) الغزالي: المستصفى، 230/1.

(3) الدبوسي: تقويم الأدلة، 138.

(4) سورة المجادلة: من الآية 3.

(5) البخاري: كشف الأسرار، 122/1.

(6) سورة البقرة: من الآية 184.



مقدر حتى يصح الكلام شرعاً، والمقدر هو" فأفطر" فيصبح معنى الآية " أو على سـفر فـأفطر فعليه صوم عدة من أيام أخر [1].

3- **قوله تعالى**: ﴿.. فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ...﴾ [2].

فالآية تدل بظاهرها على أن الحاج المريض أو الذي به أذى من رأسه تجب عليه الفدية، وهذا غير صحيح فإن الحاج المريض أو الذي به أذى من رأسه ليس عليه فدية بمجرد المرض أو أذى الرأس، وعليه وجب تقدير مقدر حتى يصح النص شرعاً، وهذا المقدر هـو" تطيـب أو لبس أو أخذ من ظفره أو شعره" ، فيصبح معنى الآية فمن كان منكم مريضاً أو بـه أذى مـن رأسه فتطيب أو لبس أو أخذ من ظفره أو شعره ففديةٌ من صيام أو صدقة أو نسك [3].

قال مجاهد: " فمن كان مريضاً أو اكتحل أو ادهن أو تداوى أو كان به أذى من رأسـه فحلـق ففديةٌ من صيام أو صدقة أو نسك " [4].

وقال البغوي: " ... ففديةٌ فيه إضمار، أي فحلق فعليه فدية " [5].

4- قوله تعالي: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... ﴾ [6].

5- قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... ﴾ [7].

فالتحريم في الآيتين يتعلق بالأعيان، " الميتة والأمهات"، وهذا لا يصح شرعاً، فالأحكـام يجب أن تتعلق بأفعال المكلفين وليس بالأعيان، فوجب تقدير مقدر حتى يصح الكـلام شـرعاً، حيث يقدر في الآية الأولى الأكل والانتفاع، وفي الآية الثانية الوطء أو الزواج، فيصبح معنـى الآية الأولى حرم عليكم أكل الميتة والانتفاع بها، ومعنى الثانية حرم علـيكم وطء أمهـاتكم[8]، وبذلك يستقيم الكلام ويصح شرعاً.

---

(1) الطبري: جامع البيان،457/3، البغوي: معالم التنزيـل،198/1، بـدران: المـدخل إلـى مـذهب الإمـام أحمد،153/1.

(2) سورة البقرة: من الآية 196.

(3) السبكي: رفع الحاجب عن ابن الحاجب،155/3.

(4) الطبري: جامع البيان،55/3.

(5) البغوي: معالم التنزيل،223/1.

(6) سورة المائدة: من الآية 3.

(7) سورة النساء: من الآية 23.

(8) الإيجي: شرح المختصر،238، الشوكاني: إرشاد الفحول،197، الدريني: المناهج الأصولية،359.

قال الطبري في تفسيره: "حرم عليكم "نكاح" أمهاتكم، فترك ذكر النكاح اكتفاء بدلالة الكلام عليه" [1].

قال الألوسي: " ليس المراد تحريم ذاتهن؛ لأن الحرمة وأخواتها إنما تتعلق بأفعال المكلفين، فالكلام على حذف مضاف" [2].

قال القرطبي: " اعلم أن التحريم ليس صفة للأعيان، والأعيان ليست مورداً للتحليل والتحريم ولا مصدراً، وإنما يتعلق التكليف بالأمر والنهي بأفعال المكلفين ..." [3].

قال الاستانبولي: " حرمت عليكم الميتة، أي تناولها فإن التحليل والتحريم إنما يتعلقان بالأفعال دون الأعيان" [4].

6- قوله ﷺ في الحديث: "كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه" [5].

دل الحديث بظاهره على أن ذات المسلم ودمه وماله وعرضه محرم على المسلمين، وهذا الظاهر غير مراد؛ لأن التحريم لا يتعلق بالذوات ولكن يتعلق بأفعال المكلفين، فاقتضى ذلك إضافة معنى ليصبح به منطوق الحديث صحيحاً، وهذا المقتضى هو " الاعتداء" فيكون المعنى "اعتداء المسلم على المسلم حرام على دمه وماله وعرضه" [6].

7- قول الرجل لمن يملك عبداً: " أعتق عبدك عنى بألف درهم "فإن هذا الكلام يقتضي البيع لصحة الإعتاق؛ لأن إعتاق السيد للعبد بطريق النيابة لا يكون إلا بتمليكه له أولاً، فكأنه قال: "بع عبدك لي بألف درهم وكن وكيلاً في إعتاقه"، فإذا أعتق السيد العبد، صح العتق عن الآمر، وثبت الألف في ذمته ثمناً للعبد [7].

8- قول القائل لمالك سيارة: "هب هذه السيارة لفلان مني بألفين، فإن هذا الكلام يقتضي البيع أولاً، لأن الإنسان لا يهب لغيره إلا ما يملكه، فيقدر سبب الملك وهو البيع هنا بدلالة قوله "بألفين" [8].

وبذكر القسم الثالث من أقسام المقتضى نكون قد انتهينا من المطلب الأول وننتقل إلى المطلب الثاني، والذي سنتحدث فيه عن شروط المقتضى.

---

(1) الطبري: جامع البيان،140/8.

(2) الألوسي: روح المعاني،249/4.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،107/5.

(4) الاستانبولي: روح البيان،347/2.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم ظلم المسلم...،ح6436،ص1270.

(6) أبو زهرة: أصول الفقه،133، الدريني: المناهج الأصولية،358.

(7) السمرقندي: ميزان الأصول،403.

(8) شلبي: أصول الفقه الإسلامي،487.



المطلب الثاني

شروط المقتضى

بعد أن قسم الأصوليون المقتضى إلى ثلاثة أقسام، فقد وضعوا له عدة شروط منها ما هو متفقٌ عليه، ومنها ما اختص به بعض الأصوليين، وهم المفرقون بين المقتضى والمحذوف من متأخري الحنفية، كالإمام النسفي والإمام البزدوي وغيرهم، وإليك تفصيل القول في هذه الشروط:

أولاً: الشروط المتفق عليها.

الشرط الأول: أن يتقدم المقدر على متعلقه ؛ لأن المقتضى أمر اقتضاه النص وطلبه، من أجل تصحيح الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً، فيجب أن يكون متقدماً عليه [1].

قال التفتازاني: ((الشرط يجب أن يتقدم على المشروط لا محالة، ففهم أن المقتضى لازم متقدم))[2].

مثال ذلك: **قوله تعالى:**﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ. . ﴾[3].

فإن الآية كما ذكرنا سابقاً تحتاج إلى تقدير، لأنه لا يعقل توجيه السؤال إلى القرية بأرضها وأبنيتها، فاستلزم ذلك معنى مقدراً متقدماً، وعند التقدير نجد أن هذا المعنى المقدر متقدماً على متعلقه، حيث لابد من تقديم "الأهل" على القرية، وبهذا يستقيم معنى الآية، ولا مجال لتأخير المقدر لعدم استقامة المعنى إلا بتقديمه.

مثال أخر : قول القائل أعتق عبدك عني بألف درهم، فقال: أعتقت، فقد ثبت العتق من الآمر، وعليه الألف، وثبت البيع من المأمور اقتضاء بالإجماع، وهذا المقتضى وهو البيع يجب أن يكون متقدماً على العتق وذلك حتى يصح العتق، وإلا إذا لم يثبت البيع متقدماً على العتق فإن العتق لا يقع ولا يصح عن الآمر، لأن الأمر بالإعتاق يقتضي تمليك العين له، وعليه يثبت أن المقتضى يجب أن يتقدم على النص، ويكون بمنزلة الشرط [4].

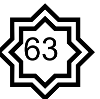
---

(1) الغزالي: المستصفى،72/2، ابن نظام الدين: فواتح الرحموت،448/1.

(2) التفتازاني: التلويح على التوضيح،256/1.

(3) سورة يوسف: من الآية82.

(4) السرخسي: المحرر،187/1.



الشرط الثاني: أن يصح به المقتضي؛ أي اللفظ الطالب للإضمار، بأن يصبح مفيداً لمعناه وموجباً لما تناوله [1].

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ. . . ﴾ [2].

فالنص يحتاج إلى تقدير من أجل صحة الكلام شرعاً، وهذا المقدر يجب أن يصح به المقتضي، لذلك نقدر مقدراً يتناسب معه، فنقدر"نكاح" ، فيصبح معنى الآية"حرم عليكم نكاح "أمهاتكم"، ولو قدرنا معنى لا يتناسب مع النص، مثلاً كتقدير، صلة الأمهات، أو البر بهن، أو مجالستهن، أو غير ذلك من المقدرات، فإن النص يصبح غير مستقيم المعنى ولا يصح بهذا المقدر وذلك لمناقضته لقواعد الشرع ونصوصه [3]، وعليه تكون هذه المقدرات غير صالحة للتقدير.

ثانياً: الشروط الخاصة: وهي شروط القائلين بالتفريق بين المقتضى والمحذوف.

الشرط الأول: ألا يتغير ظاهر الكلام عند ظهور المقتضى، وذلك بتغير حالة إعرابه، فإن تغير حال الكلام وإعرابه فإن ذلك يعد من المحذوف وليس من المقتضى [4].

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ. . ﴾ [5].

فإذا صرح بالمحذوف وهو" أهل" ، فإن إعراب القرية يتغير من النصب إلى الجر، فبعد أن كانت مفعولاً به منصوباً، أصبحت مضافاً إليه مجرور، وبهذا يتبين الفرق بين المحذوف والمقتضى[6].

الشرط الثاني: أن يكون المقتضى تابعاً للمذكور أي للمقتضي، وذلك بأن يكون أدنى منه أو مساوياً له، فإن الشيء يستتبع مثله ولا يكون أعلى منه وأصلاً له [7].

---

(1) البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي،120/1.

(2) سورة النساء: من الآية 23.

(3) حيث إن القرآن الكريم والسنة النبوية أمروا ببر الوالدين وحضوا على حسن معاملتهم وذلك في كثير من النصوص، والتي لا يتسع المجال لذكرها.

(4) النسفي: كشف الأسرار شرح المصنف على المنار،395/1، البخاري: كشف الأسرار،120/1.

(5) سورة يوسف: من الآية 82.

(6) النسفي: كشف الأسرار،395/1، الميهوي: نور الأنوار،395/1.

(7) البخاري: كشف الأسرار،121.



يمثل لذلك:

1- إذا قال الرجل لزوجته " يدك طالق"، فإنها لا تطلق ؛ لأن ذكر اليد لا يقتضي ذكر النفس لأن النفس لا تتبع اليد، فالنفس هي الأصل واليد هي التبع، ولا يجوز جعل الأصل تبعاً والتبع أصلاً [1].

2- إن الكفار لا يخاطبون بالشرائع؛ لأنهم لو خوطبوا بها لثبت الإيمان مقتضى؛ أي بطريق الاقتضاء تبعاً لهذه المخاطبة، ولا يصح ذلك لأن جميع الأحكام الشرعية تبعاً للإيمان، فالإيمان الأصل والأحكام الشرعية التبع، والأصل وهو الإيمان لا يثبت اقتضاء وبالتالي لا يصح أن يكون تابعاً بل يجب أن يكون متبوعاً [2].

الشرط الثالث: أن يثبت المقتضى بشروط المقتضي لا بشروط نفسه؛ لأنه ثبت ضمناً وتبعاً للمقتضي، فكان المعولُ عليه في الشروط المتضمن والأصل دون التبع [3].

يمثل لذلك:

قول القائل: " أعتق عبدك عنى بألف" فإن العتق يقتضي البيع، والبيع يثبت بشرط العتق، لا بشروطه، لأن الشيء إذا ثبت تبعاً يعتبر فيه شرائط المتبوع أي الأصل لإظهار التبعية [4].

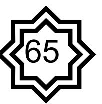
---

(1) البخاري: كشف الأسرار،121.

(2) النسفي: كشف الأسرار،394/1، البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي،121/1.

(3) النسفي: كشف الأسرار،394/1.

(4) السرخسي: المحرر،187/1.



المبحث الثالث

آراء الأصوليين في عموم المقتضى

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع في آراء الأصوليين في عمـوم المقتضى وما يتفرع عنه من مسائل.

المطلب الثاني: الأدلة ومناقشتها.

المطلب الثالث: الفرق بين المقتضى والمحذوف.

تمهيد:

بعد التوكل على الله والثناء عليه نقول: أننا تناولنا في المبحث السابق أنواع المقتضى وشروطه، وأمثلته، وفي هذا المبحث سنتناول بإذنه تعالى آراء الأصوليين في عموم المقتضى، مبتدئين بتحرير محل النزاع؛ وما يتفرع عنه من مسائل، مبينين وموضحين حقيقة الأمر في كل مسألة، وبعد أن تتضح حقيقة الأمر في هذه المسائل وتصبح ظاهرة جلية لا إشكال فيها، نخلص إلى تحديد آراء الأصوليين في مسألة عموم المقتضى، ثم نتتبع الأدلة التي ذكرها كل فريق، وما وجه لتلك الأدلة من ردود ومناقشات، وذلك بالإسهاب والتفصيل مع وضوح العبارة وسهولتها، وصولاً إلى الرأي الراجح المؤيد بمسوغات الترجيح.

وبعد ذلك سنتناول مسألة كنا قد نوهنا فيما سبق إلى أنه سيأتي ذكرها وبيانها، ألا وهي مسألة الفرق بين المقتضى والمحذوف، وهذه المسألة قد اختص بها المتأخرون من أصوليي الحنفية دونما غيرهم من الأصوليين، وسنبين ونوضح ما ذكروه من فروق، وما وجه لهذه الفروق من انتقادات وردود، معلقين في ختام هذه المسألة على هذا التفريق ومدى قوته أو ضعفه.

والله ندعو أن يوفقنا ويهدينا إلى سواء السبيل، وإلى ما اختلفوا فيه من الحق بإذنه إنه حكيم عليم.

المطلب الأول

تحرير محل النزاع في آراء الأصوليين في عموم المقتضى، وما يتفرع عنه من مسائل

صورة المسألة:

إذا ورد نص لا يستقيم معناه إلا بتقدير، وكان هناك عدة تقديرات يحتملها هذا الـنص، فهل يمكن تقدير جميع تلكم المعاني المحتملة؟، وبالتالي حمل النص عليها،"وهذا ما يسمى بعموم المقتضى"، أم أنه لا يجوز تقدير أكثر من معنى، وبالتالي نفي عموم المقتضى؟.

تحرير محل النزاع:

اتفق الأصوليون على أنه إذا قام الدليل أو القرينة على تعيين المقتضى؛ تعين وبـذلك لا يكون له عموم[1].

وقد مثل الشوكاني لذلك : بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ. . . ﴾ [2].

وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ. . . ﴾ [3].

وجـه الـدلالـة: فقد قام الدليل وهو عرف استعمال العرب، على أن المقدر تحريم الأكل فـي الآية الأولى، والوطء في الآية الثانية [4].

واختلفوا في القول بعموم المقتضى وذلك على ثلاثة أقوال، وهي على النحو التالي:

القـول الأول: إن المقتضى له عموم، وهو قول أكثر الحنابلة وأكثر المالكية، وبعض الشافعية كالنووي[5]، وينسب إلى الإمام الشافعي، ونسبه بعض أصوليي الحنابلة إلى الإمام أحمد[6]، وقد قال الدكتور: عبد السلام طويلة؛ إنه قول الجمهور [7].

---

(1) الشوكاني: إرشاد الفحول،196، الدريني: المناهج الأصولية،369.

(2) سورة المائدة: من الآية 3.

(3) سورة النساء: من الآية 23.

(4) الشوكاني: إرشاد الفحول،196.

(5) النووي: روضة الطالبين،168/6.

(6) ابن مفلح: أصول الفقه،828/2، الباجي: إحكام الفصول،289، الزركشي: البحـر المحـيط،156/3، ابـن النجار: شرح الكوكب المنير،197/3.

(7) طويلة: أثر اللغة في اختلاف المجتهدين،314.

القـول الثـانـي : إن المقتضى لا عموم له، وهو قول الحنفية وأكثر المتكلمين،

وهم الإمام أبو زيد الدبوسي، وشـمس الأئمـة والسرخسـي، وفخـر الإسـلام البـزدوي، والسمرقندي، والنسفي، وصدر الشريعة، والكمال بن الهمام، واللكنوي، وابن ملك، وابن أمير الحاج، وأمير بادشاة؛ وغيرهم من الحنفية [1]، والشيرازي، والغزالي، والرازي، والآمـدي، وابن الحاجب، والإيجي، والأصفهاني، وغيرهم من المتكلمين [2].

القـول الثـالـث: إن المقتضى لا عموم له وإنما يعد المجمـل، وهـو قـول جماعـة مـن الأصوليين؛ وقد نسبه علاء الدين المرداوي الحنبلي في كتابه "التحبير" إلى أكثر المتكلمـين، كالإمام الشيرازي، وابن السمعاني، والغزالي، والرازي، والآمدي، [3]، وأيضاً نسبه ابن النجار إلى القاضي أبو يعلى[4].

من خلال هذه الأقوال نلحظ ما يلي:

- إن نقل الإمام الشوكاني "رحمه ا تعالى" اتفاق الأصوليون على أنه إذا قامت القرينـة أو دل الدليل على تعيين المقتضى تعين وأصبح كالملفوظ نقل صحيح، ولكن الأمثلة التي ذكرها علـى مثل هذا الاتفاق فيها نظر[5]؛ لأن الأصوليين لم يتفقوا على المقتضى المطلوب تقديره في هـذه الأمثلة.

- يوجد تضارب بين قول أكثر المتكلمين في القول الأول بعدم عموم المقتضى، ونسبة الإمـام "المرداوي الحنبلي" لهم القول بأنه من المجمل.

- اضطراب نسبة القول بعموم المقتضى إلى الإمام أحمد.

---

(1) انظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،136، السرخسي: المحرر،186/1، البـزدوي: أصـول البـزدوي،352/2، اللامشي: كتاب في أصول الفقه،50، السمرقندي: ميزان الأصول،404، النسفي: كشف الأسرار،395/1، صدر الشريعة: التنقيح،167، ابن الهمام: التحرير،218، اللكنوي: قمـر الأقمـار،303، ابـن ملـك: شـرح منـار الأنوار،175، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير،218/1، أمير بادشاة: تيسير التحرير،241/1.

(2) الشيرازي: اللمع، 75، الغزالي: المستصفى،38/2، الرازي: المحصول،382/2، الآمدي: الإحكام،459/2، ابن الحاجب: المختصر،35/2، الأصفهاني: بيان المختصر،35/2، الإيجي: شرح المختصـر،196، الكنـدي: الدلالات وطرق الاستنباط،286.

(3) المرداوي: التحبير شرح التحرير:2423/5.

(4) ابن النجار: شرح الكوكب المنير،197/3؛ والحاصل أن القاضي أبو يعلى اضطرب في الأمر؛ فقـال فـي العدة: 56/1 بالإجمال، وقال في 330/2 بالعموم، وقد لاحظ هذا التضارب المجد ابن تيمية في المسودة،81.

(5) سبق بيان هذه الأمثلة عند ذكرنا لاتفاق الأصوليين، الصفحة 68 من هذا البحث.



وبناء على هذه الملاحظات يتعين توضيح ثلاث مسائل:

المسـألة الأولـى:

ما ذكره الشوكاني من اتفاق الأصوليين على أنه إذا قام الدليل على تعيين المقتضى تعين وصار كالملفوظ ، نقل صحيح [1]، بينما تمثيله علـى ذلـك الاتفـاق **بقولـه تعـالى:**﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... ﴾[2]، **وقوله تعالى:** ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... ﴾ [3]، ففيه نظر؛ ذلك لأن فريقـاً مـن الأصوليين منهم أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد ا البصري، وجماعة من المتكلمين، خالفوا في ذلك وقالوا بعدم تعيين المقتضى في هاتين الآيتين، لأن الأعيان لا تتصف بالحرمة حقيقةً، وإنما يحرم ما يتعلق بها من الأفعال، والأفعال كثيرة، فمثلاً لا يدرى ما ذلك الفعل المحرم في الميتة، أكلها أم بيعها أم النظر إليها أم لمسها [4]، فهذه كلها مقدرات، ولا يمكن إضـمار جميعهـا لأن الإضمار للضرورة والضرورة تندفع بإضمار مقدر واحد، فتعين إضمار بعضها، وبعضها غير متضح وذلك لعدم قيام الدليل على تعيينه.

المسـألة الثـانية :

التعارض بين الرأي الأول لأكثر المتكلمين؛ القائلين بأن المقتضى لا عموم له، وما نسبه الإمام المرداوي إليهم من القول بأن دلالته مجملة.

نقـول: إن هذا التعارض ظاهري، لأن النص إذا كان لا يستقيم إلا بتقدير وكـان هنـاك عـدة تقديرات ولم تقم القرينة أو الدليل على تعيين أحد هذه التقديرات، فإنه يكون مجملاً بـين هـذه المعاني المقدرة، وبالتالي لا يثبت عموم للمقتضى.

قال ابن السبكي: " قال جماهير أصحابنا لا عموم له في الجميع؛ بل يقدر واحد يتعين بدليل يدل عليه من كونه أقرب إلى الحقيقة، أو نحو ذلك من الأدلة، فإن لم يظهر الدليل على التعيين كـان مجملاً بينهما " [5]، وعليه يمكننا حل هذا التعارض الظاهري، بأن أكثر المتكلمين يقولون بتقدير مقدر واحد يتعين بالدليل أو بالضرورة، وإذا تعين أحد المقدرات انتفـى الإجمـال، وثبـت أن المقتضى لا عموم له، ويؤيد ذلك أقوال بعض المتكلمين:

---

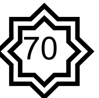
(1) الزركشي: البحر المحيط،159/3.

(2) سورة المائدة: من الآية 3.

(3) سورة النساء: من الآية 23.

(4) ابن قدامة: روضة الناظر،32/2، الإيجي: شرح المختصر،238، التلمساني: مفتاح الأصول،76.

(5) السبكي: رفع الحاجب،153/3.



قال الرازي في المحصول: " المقتضى لا عموم له ،... وإنما يقدر مقدر واحد للضرورة " [1].

وقال الآمدي: " المقتضى لا عموم له، ووجب إضمار البعض دون الجميع " [2].

إذن يتبين لنا أن أكثر المتكلمين يقولون بتقدير مقدر واحد وبذلك ينتفي الإجمال، ويكون قول أكثر المتكلمين إن المقتضى لا عموم له.

المسـألة الـثالثة :

اضطراب الروايات في نسبة القول إلى الإمام أحمد "رحمه ا تعالى" بعموم المقتضى:

تضاربت روايات أصوليي الحنابلة في نسبة القول في عموم المقتضى إلى إمامهم، ففي حين أن المجد ابن تيمية صرح في المسودة بأن القول بعموم المقتضى هو ظاهر كلام الإمام أحمد، **قـال المجد بن تيمية**: " يصح إدعاء العموم في المضمرات والمعاني... وهو ظاهر كلام إمامنا "[3]، بينما نجد القاضي **أبو يعلى الفراء في العدة يقول**: إن الإمام أحمد "رحمه ا " قد أومأ إلـى أن المقتضى لا عموم له [4]، ولعل السر في هذا التضارب هو عدم وجود روايـة صـريحة عـن الإمام أحمد تقول بعموم المقتضى أو عدمه، ويظهر ذلك جلياً في قول **المجد ابن تيمية** " الظاهر من كلام إمامنا" ، وقول القاضي **أبو يعلى الفراء** " أومأ إليه "، ويؤيد ذلك أن الإمام ابن النجـار حينما تحدث عن أقوال العلماء في عموم المقتضى قد نسب القول بالعموم إلى أكثر الحنابلة ولـم يصرح بأنه قول الإمام أحمد [5]، وكذلك فعل الإمام المرداوي [6]، والإمـام ابـن مفلـح [7]، وبالعودة إلى القاضي أبو يعلى الفراء نجد أنه نقل روايتين عن الإمام أحمد"رحمـه ا تعـالى"، فتارةً قال بالعموم، وتارةً أخرى قال بعدمه، **قال القاضي أبو يعلى**:" إن الإمام أحمد لـه قـولان في قوله ﷺ : "إن الله تجاوز لأمتي عما تحدثت به أنفسها . . . " [8]، قال مرة برفع الإثم ومرة

---

(1) الرازي: المحصول،625/624/2.

(2) الآمدي: الإحكام،459/2.

(3) أل تيمية: المسودة،81.

(4) أبو يعلى: العدة،68/1.

(5) ابن النجار: شرح الكوكب المنير،197/3.

(6) المرداوي: التحبير،2423/5.

(7) ابن مفلح: أصول الفقه،828/2.

(8) سبق تخريجه بلفظ "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان..." ، ص18.

أخرى برفع الحكم" [1]، إذن يظهر لنا أن هناك روايتين عن الإمام أحمد "رحمه ا "، رواية تقول بعموم المقتضى، ورواية تقول بعدم عمومه ، وا تعالى أعلم.

وبعد توضيح هذه المسائل الثلاث، يتلخص لنا قول الأصوليين في عموم المقتضى في قولين:

القول الأول : إن المقتضى له عموم؛ وهو قول أكثر الحنابلة وأكثر المالكية وبعض الشافعية كالنووي، وينسب إلى الإمام الشافعي[2]، ورواية عن الإمام أحمد.

القول الثاني: إن المقتضى لا عموم له؛ وهو قول الحنفية وأكثر المتكلمين.

منشأ الخلاف:

قال الزركشي: " ومنشأ الخلاف في عموم المقتضى أن المقتضى عند الشافعي ثابت بالنص؛ فحكمه حكم النص، وعند الحنفية فإنه غير مذكور، فكان معدوماً حقيقةً، وإنما يجعل موجوداً بقدر الحاجة، وما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها " [3].

---

(1) أبو يعلى: العدة،330/1؛ ومن الجدير ذكره أنه قد اضطرب قول القاضي أبو يعلى في القول بعموم المقتضى أو عدمه، فقال في العدة،68/1 بالإجمال أي بعدم العموم، وقال في موضع آخر،330/1 بالعموم، وقد لاحظ هذا التناقض المجد ابن تيمية في المسودة،81.

(2) الذي نسب القول بعموم المقتضى للإمام الشافعي هم معظم أصوليي الحنفية، أما المتكلمون فإن قلة منهم هم الذين نسبوا القول له كالإمامين الزنجاني والتفتازاني ، انظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،136، البزدوي: أصول البزدوي،352/2، الزنجاني: تخريج الفروع،279، التفتازاني: التلويح،258/1.

(3) الزركشى: البحر المحيط،155/3؛ قلت ويضاف إلى كلام الزركشي ما صرح به معظم أصوليي الحنفية بأن الثابت بالمقتضى كالثابت بالنص، قال البزدوي: " الثابت بالمقتضى ثابت بنفس النظم دون القياس" ، وقال ابن ملك: " الثابت بالمقتضى ثابت بالنص والثابت بالثابت ثابت" ، ولعل منشأ الخلاف يرجع كذلك إلى أمرين، الأمر الأول: اختلافهم في عموم المعاني، فمن قال بالعموم في المعاني قال بالعموم في المقتضى، ومن لم يقل به لم يقل بالعموم في المقتضى، ولعل هذا ضعيف، لأننا عندما حققنا مسألة الاختلاف في عموم المعاني لم نر أن الإمام الشافعي "رحمه ا " قد قال بعموم المعاني، أما الأمر الثاني: هو اختلاف الأصوليين في النظرة إلى النص، فمن نظر إلى النص ورأى أنه يحتمل عدة تقديرات، والضرورة ترتفع بتقدير مقدر واحد، قال بتقدير مقدر واحد ثم قال بعدم عموم المقتضى، وهؤلاء هم الحنفية ومن وافقهم، ومن نظر إلى النص ووجد أنه لا مانع من تقدير جميع التقديرات الصالحة للتقدير، وأن النص يستقيم بتقدير الجميع، قالوا بجواز تقدير جميع المقدرات وعليه قالوا بعموم المقتضى، وهذا قول الإمام الشافعي ومن وافقه، ولعل هذا الاحتمال هو الأرجح لمنشأ الخلاف، وا أعلم، انظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،137، البزدوي: أصول البزدوي،352/2، ابن ملك: منار الأنوار،175، الشوكاني: إرشاد الفحول،196.

المطلب الثاني

الأدلة

أولاً: أدلة الفريق الأول: القائلون بعموم المقتضى، وهم أكثر الحنابلة والمالكية،وبعض الشافعية كالنووي، وينسب القول للإمامين الشافعي وأحمد.

الدليل الأول:

إن قوله ﷺ :" رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " (1) ، يتعذر حمله على الحقيقة؛ لأن الخطأ والنسيان والإكراه متحقق وواقع في الأمة، وعليه يصار إلى أقرب مجاز، وهو رفع جميع الأحكام، فهو الأقرب إلى رفع الحقيقة، كما أن نفي جميع الأحكام يجعل الأشياء المذكورة كالعدم، فكأن ذاتها قد ارتفعت، بخلاف نفي البعض، وبذلك وجب الحمل على تقدير نفي جميع الأحكام، وعليه يثبت للمقتضى عموم (2).

مناقشة الدليل من الفريق الثاني : بعدة وجوه وهي كما يلي:

الوجه الأول: الحكم المرفوع هو"الإثم" خاصة دون غيره لأن الحديث ليس له صيغة عموم ليعم كل حكم (3).

الوجه الثاني: إن باب عدم الإضمار في اللغة هو الأصل، وبذلك يجب المصير إلى عدم الإضمار، وأنتم تقولون بإضمار الجميع، وعليه يقع التعارض بين دليلكم المثبت للجميع، والأصل وهو عدم الإضمار النافي للجميع، ويبقى دليلنا المثبت لإضمار البعض سالماً، ويتبين رجحانه ووجوب العمل به، وعليه لا يثبت للمقتضى عموم (4).

الوجه الثالث: نسلم لكم الحمل على المجاز الأقرب وهو نفي جميع الأحكام، ولكن إذا لم يقم الدليل على نفي ومعارضة هذا المجاز الأقرب، والدليل قام على معارضته، وهو أن إضمار الكل بلا ضرورة خلاف الأصل، إذن يسلم قولنا بإضمار البعض لأنه موافق للأصل، وعليه لا عموم للمقتضى (5).

---

(1) أخرجه بهذا اللفظ ابن عدي في الكامل،150/2، وقد حسنه النووي في روضة الطالبين،168/6، ورواه ابن ماجة في سننه: كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي،ح2043،ص53، بلفظ " إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" ، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.

(2) الإيجي: شرح المختصر،196، ابن النجار: شرح الكوكب المنير،201/3.

(3) الأصفهاني: بيان المختصر،36/2، الإيجي: شرح المختصر،196.

(4) الإيجي: شرح المختصر،196، الرهوني: تحفة المسؤول،128/3.

(5) الأصفهاني: بيان المختصر،36/2، الإيجي: شرح المختصر،196.



الوجه الرابع: إن اللفظ يستلزم نفي جميع أحكام الخطأ والنسيان في حالة التيقن من وقوعهما، ومن الممكن أن يكونا غير متيقنين في الوقوع وبذلك لا ترفع جميع أحكامهما (1).

الدليل الثاني:

إن الرفع المذكور في الحديث، يقتضى رفع جميع الأحكام في الدنيا والآخرة كما قلنا، وعليه يثبت التلازم بين حكمي الآخرة والدنيا، فإذا ثبت رفع حكم الآخرة ثبت رفع حكم الدنيا، وإذا انتفى رفع حكم الآخرة انتفى رفع حكم الدنيا، وقد ثبت رفع حكم الآخرة، فيثبت رفع حكم الدنيا، وبذلك يثبت رفع جميع الأحكام في الحديث، وهو المطلوب (2).

المناقشة من الفريق الثاني: إنه لا يوجد تلازم بين الحكمين، فإن حكم الآخرة وهو الإثم ينتفي، ويبقى حكم الدنيا من الضمان ونحوه وذلك مثل " إتلاف مال محترم للغير بطريق الخطأ "، فإنه يرتفع الإثم الأخروي مع بقاء الحكم الدنيوي وهو الضمان، ولولا الإجماع على أن الحكم الأخروي هو المراد من الحديث؛ لتوقف العمل به وذلك للإجمال، وإذا أُجمع على أن الحكم الأخروي هو المراد انتفى الحكم الدنيوي، وبذلك ثبت أن المقتضى لا عموم له (3).

الدليل الثالث:

لقد ثبت عموم المقتضى عرفاً، ودل عليه عرف الاستعمال، وذلك في مثل قولنا :" ليس للبلاد سلطان"، فإن ذلك يقتضى نفي جميع الصفات من التدبير والإدارة والحكم والسيطرة وغير ذلك، وهذا يدل على أن اللفظ حملَ على رفع جميع الصفات، وكذلك يحمل اللفظ في قولهﷺ :" رفع عن أمتي الخطأ والنسيان..." (4)، على نفي جميع الأحكام (5).

---

(1) الآمدي: الإحكام،459/2، للمزيد من الردود على هذه المناقشات انظر: الطوفي: شرح مختصر الروضة،669/2 وما بعدها.

(2) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير،218/1، ابن نجيم: فتح الغفار في شرح المنار،233.

(3) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير،218/1، ابن نجيم: فتح الغفار،233.

(4) سبق تخريجه: ص73.

(5) ابن مفلح: أصول الفقه،835/2، ابن النجار: شرح الكوكب المنير،202/3، وانظر: الآمدي: الإحكام،459/2، الأصفهاني: بيان المختصر،36/2.

المناقشة من الفريق الثاني بعدة وجوه:

الوجه الأول: إن هذا قياس على العرف؛ والقياس على العرف غير جائز، وبذلك يسقط استدلالكم بالعرف ويبطل[1].

الوجه الثاني: لا نسلم فيما ذكرتموه من صورة من نفي جميع الصفات للسلطان، فـإن بعـض الصفات تبقى للسلطان وذلك كوجوده وحياته وغير ذلك، وبذلك لا عمـوم فـي نفـي جميـع الصفات[2].

الوجه الثالث: إن الأصل إنما هو العمل بالوضع الأصلي، وليس بالعرف الطارئ [3].

الـدليـل الرابـع:

إما أن نقول بإضمار الكل، أو البعض، أو لا نضمر شيئاً أصلاً، والقول بعدم الإضـمار خلاف الإجماع، فلم يبق إلا إضمار الكل أو إضمار البعض، وإضمار البعض غير صـحيح لأن بعض المقدرات ليس أولى بالإضمار من البعض الآخر وذلك لتساويها، كما أنـه لـو أضـمر البعض دون الآخر؛ لتعين بدون دليل، وللزم التحكم في الشريعة وهو باطل، إذن لـم يتبـق إلا إضمار الكل وهو المطلوب [4].

المناقشة من الفريق الثاني: إن قولكم ليس إضمار البعض بأولى من البعض الآخر، إنما يصح لو قلنا بإضمار حكم معين، ونحن لا نقول بذلك؛ بل نقول إضمار حكم ما، والتعيين متروك إلى الشارع، وبذلك لا يلزم التحكم [5].

الـدليـل الخـامـس :

إذا قلنا بتقدير أحد التقديرات بدون تعيين، فإن هذا المقدر يصبح مبهماً؛ وبـذلك يلـزم الإجمال، والإجمال خلاف الأصل، فيصار إلى تقدير الكل فراراً من الإجمال [6].

---

(1) الإيجي: شرح المختصر،196، الرهوني: تحفة المسؤول،128/3.

(2) الأصفهاني: بيان المختصر: 36/2، الإيجي: شرح المختصر،196.

(3) الآمدي: الإحكام،459/2.

(4) الرازي: المحصول،383/2، الأصفهاني: بيان المختصر،36/2، الإيجي: شرح المختصر،196، الزركشي: البحر المحيط،157/3، الشوكاني: إرشاد الفحول،197.

(5) الآمدي: الإحكام،460/2، الإيجي: شرح المختصر،196، الزركشي: البحر المحيط،157/3.

(6) الآمدي: الإحكام،460/2، الإيجي: شرح المختصر،196.

المناقشة من الفريق الثاني: إن الحمل على بعض التقديرات بدون تعيين، وإن كان يستلزم الإجمال الذي هو خلاف الأصل؛ لكنه أولى من حمله على جميع التقديرات؛ لأن حمله على الجميع يلزم منه زيادة الإضمار مما يكثر مخالفة الأصل، فيكون الإجمال أقرب وأولى [1].

الدليل السادس:

إن الحكم الثابت بالمقتضى بمنزلة الحكم الثابت بالنص، وكما أنه يثبت للنص عموم؛ فكذلك يثبت للمقتضى لأنه بمنزلة النص في ثبوت الأحكام [2].

المناقشة من الفريق الثاني بوجهين:

الوجه الأول : لا نسلم أن المقتضى بمنزلة النص من كل وجه؛ وإنما كان بمنزلة النص في تقديمه على القياس، ولا يلزم من هذا أن يكون له عموم كالنص [3].

الوجه الثاني : إن المقتضى ليس كالنص؛ لأن المقتضى ساقط من النص، وفي الأصل لا حكم له، وإنما يثبت بقدر الضرورة والضرورة ترتفع بتقدير مقدر واحد، ويصبح لا حاجة لنا إلى تقدير الجميع وعليه لا تثبت صفة العموم للمقتضى [4].

ويؤيد ذلك : ما ذكرناه من شروط للمقتضى، وهو أن المقتضى ثبت تبعاً للمنصوص، والمقتضى شرطٌ للمقتضي؛ والشرط يكون تبعاً للمشروط، ولو جعل كالنص خرج من أن يكون تبعاً، إذن يبقى العموم مختصاً بصيغة النص دون المقتضى، وعليه لا يثبت للمقتضى عموم[5].

الدليل السابع :

إن قول القائل: " لا أساكن فلانا " يقتضي عدم مساكنته في أي مكان، ولكن إذا نوى "القائل" في بيت واحد تصح نيته، ويتعين البيت الواحد بالنية ويكون قد ثبت اقتضاء، وتعيين البيت الواحد بالنية دون باقي أماكن المساكنة يعد تخصيصاً، والتخصيص يقتضي سابقية العموم، وعليه فإن للمقتضى عموماً[6].

---

(1) الأصفهاني: بيان المختصر،36/2، الرهوني: تحفة المسؤول،129/3.

(2) الدبوسي: تقويم الأدلة،136، السرخسي: المحرر،186/1.

(3) ابن ملك: شرح منار الأنوار،179.

(4) الدبوسي: تقويم الأدلة،136، السرخسي: المحرر،186/1، ابن ملك: منار الأنوار،175، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير،218/1، ابن نجيم: فتح الغفار،233، اللكنوي: قمر الأقمار،303، ابن نظام الدين: فواتح الرحموت،448/1.

(5) السرخسي: المحرر،187/186/1.

(6) الدركاني: التلقيح،168.



المناقشة من الفريق الثاني : إن تخصيص المساكنة في البيت الواحد بحسب النية لا يقتضي سابقية العموم، فقد اشتهر عرفاً أنه عند القول " لا أساكن فلاناً " نفي المساكنة في بيت واحد، وعليه لا يكون ما ذكرتم تخصيصاً يقتضي سابقية العموم؛ وإنما تحدد البيت الواحد عن غيره بعدم المساكنة بحسب العرف[1].

وبذكر هذا الدليل ومناقشته نكون قد انتهينا من أدلة الفريق الأول، وننتقل إلى أدلة الفريق الثاني.

ثانياً : أدلة الفريق الثاني وهم الحنفية وأكثر المتكلمين، القائلين بأن المقتضى لا عموم له.

إضافة إلى الاعتراضات والمناقشات التي ذكرها هذا الفريق على أدلة الفريق الأول، فإنهم استدلوا بعدد من الأدلة، وهي كما يلي:

الدليل الأول:

إن العموم من عوارض الألفاظ والمقتضى معنى فلا عموم له [2].

قال الغزالي: " المقتضى لا عموم له، وإنما العموم للألفاظ لا للمعاني " [3].

المناقشة من الفريق الأول: يصح العموم في المعاني كما يصح في الألفاظ [4].

الدليل الثاني:

إن المقتضى ثبت للحاجة والضرورة، والثابت للضرورة يتقدر بقدرها، والضرورة تندفع بتقدير مقدر واحد، وعليه لا حاجة إلى تقدير كل المقدرات، ثم إثبات صفة العموم للمقتضى، فالمقتضى نظير تناول الميتة، فحكمها في الأصل الحرمة وإنما أبيحت للضرورة ، والضرورة تقدر بقدرها من سد الرمق، دون ما سواه من الحمل والتمول والشبع وغيره؛ فإنه غير مباح، وكذلك المقتضى نقدر فيه مقدراً واحداً للضرورة، ولا نقدر ما وراء ذلك من تقديرات، كما أن المقتضى على خلاف النص، فإن النص عاملٌ بنفسه فيكون بمنزلة الذكية، فيظهر في حكم التناول وغيره مطلقاً[5].

---

(1) الدركاني: التلقيح،168.

(2) البخاري: كشف الأسرار،352/2، ابن ملك: منار الأنوار،175، الغزالي: المستصفى،38/2، ابن رشيق: لباب المحصول من علم الأصول،565/2، ابن النجار: شرح الكوكب المنير،199/3.

(3) الغزالي: المستصفى،38/2.

(4) انظر تفصيل هذه المسألة في الصفحة 37 وما بعدها، من هذا البحث.

(5) الدبوسي: تقويم الأدلة،136، البخاري: كشف الأسرار،352/2، صدر الشريعة: التنقيح،176، ابن ملك: منار الأنوار،175، ابن نجيم: فتح الغفار،233، ابن نظام الدين: فواتح الرحموت،448/1، الكوراني: شرح مختصر المنار،66، الزركشي: البحر المحيط،156/3.

اعتُرض على هذا الدليل : قلتم أن المقتضى يقدر بقدر الحاجة والحاجة تندفع بمقدر واحد، ولكن قولكم منقوض بما يلي:

لو قال الرجل لولد له أم معروفة وهو في يده، "هذا ابني" ثم جاءت أم الولد بعد موت المدعى فصدقته، وادعت ميراثها منه وورثته، فالنكاح قد ثبت اقتضاء، وغيره من الأمور كالميراث واثبات النسب ونحوه أيضاً تثبت اقتضاء، فلو كان المقتضى يثبت بقدر الحاجة كما ادعيتم لثبت النكاح دون غيره من الأحكام، فلما ثبتت كل هذه الأحكام اقتضاء؛ دل ذلك على أن المقتضى له عموم، وعليه يبطل قولكم "إن المقتضى لا عموم له وأنه يثبت بقدر الحاجة، والحاجة تندفع بمقدر واحد"(1).

الرد من الفريق الثاني: إن قول الرجل "ولدي" إقرار منه بأنه ولده، وقد ثبت النكاح بدلالة الإشارة وليس بدلالة الاقتضاء؛ لأن الولد اسم مشترك لا يتم إلا بوالد ووالدة، وذلك كاسم الأخ فإنه لا يتم إلا بأخ آخر، وعليه تثبت جميع الأحكام الأخرى كالميراث واثبات النسب وغيره إشارةً لا اقتضاء، والثابت بالإشارة كالثابت بالظاهر، وبذلك يكون له عموم، بخلاف المقتضى فإنه لا عموم له(2).

قال الآمدي في ختام ذكر الأدلة والردود: " إن ما ذكرناه من أدلة وأصول لها ثلاثة أوجه:

- إما أن تكون راجحة على ما ذكرتموه.
- وإما أن تكون مساوية لها.
- وإما أن تكون مرجوحة.

فإن كانت راجحة على أدلتكم لزم العمل بها، وإن كانت مساوية لها فإنها تكفي لنا في نفي زيادة الإضمار، وعليه يصبح لأدلتنا وجهان من القوة، أما إن كانت أدلتنا مرجوحة وأدلة المخالف راجحة، فإنه يمكن التمسك بأدلة المخالف، وعليه يكون لأدلة المخالف وجه واحد من القوة، ولا يخفى أن أدلتنا التي لها وجهان من القوة تكون راجحة على الأدلة التي لها وجه واحد، إذن يجب العمل بأدلتنا ورأينا القائل بأن المقتضى لا عموم له، وهو المطلوب" (3).

---

(1) الدبوسي: تقويم الأدلة،139.

(2) الدبوسي: تقويم الأدلة،139، هذا وقد خالفه السرخسي حيث قال إن النكاح وغيره من الأحكام ثبت بدلالة النص لا بإشارته، فيكون قد ثبت من جهة اللغة لا من جهة الاقتضاء، وعليه لا يكون عموم للمقتضى في هذه المسألة، انظر: السرخسي: المحرر،190/1.

(3) الآمدي: الإحكام،460/2.



ولكنني أقول: إن كلام الآمدي فيه نظر، لأن أدلة القائلين بعموم المقتضى إن كانت راجحة على أدلة القائلين بعدم عمومه ومنهم "الآمدي"، يكون لها وجه واحد من القوة، وإن كانت مساوية كما قال الآمدي، يكون لها وجه ثانٍ من القوة، فيصبح لها وجهان من القوة، وبذلك تتساوى كفة أدلة الفريقين بناء على نظرية الآمدي "رحمه ا "، ولا يظهر مرجح لأحدهما على الآخـر، وبـذلك يتبين لنا أن هذه النظرية في الترجيح غير دقيقة، وا تعالى أعلم.

الـترجـيـح:

من خلال عرض الأدلة والمناقشات، قد ظهر لنا جلياً قوة أدلة الفريقين وتمسك كلٍ منهما برأيه، مما يصعب على الباحث أن يرجح بين أحد الرأيين، لكننا وبما ظهر لنا من مسـوغات، نميل إلى رأي القائلين بأن المقتضى له عموم .

مسوغات الترجيح:

1- قوة أدلتهم وتفوقها على أدلة الفريق الآخر.

2- إن بعض ردود الفريق الأخر غير مقنعة؛ وذلك لأنهم قرروا في أحد الـردود أن الإجمـال أولى من كثرة الإضمار، وهذا الكلام فيه نظر، فكثرة الإضمار وإن كانت خلاف الأصل فهـي أولى من الإجمال، لأن النص يعمل به مع كثرة الإضمار ويتَوقف العمل به مع الإجمال، وكمـا هو معهود الشريعة فإن العمل بالنص أولى من إهماله.

3- إن عموم المقتضى قد ثبت عرفاً، وكذلك يثبت شرعاً، خاصةً بعد قيام الدليل على ذلك.

هذه هي مسوغات الترجيح التي دعتنا إلى ترجيح رأي القائلين بأن المقتضى له عمـوم، وا تعالى أعلم.

المطلب الثالث

الفرق بين المقتضى والمحذوف

بعد الإطلاع على أقوال الأصوليين في هذه المسألة وجدنا أن أغلبهم لم يفرقوا بين المقتضى والمحذوف؛ بل جعلوهما شيئاً واحداً، **قال عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار**: " اعلم أن عامة الأصوليين من أصحابنا المتقدمين وأصحاب الشافعي وغيرهم، جعلوا المحذوف من باب المقتضى، ولم يفصلوا بينهما" (1)، ولكن المتأخرين من أصوليي الحنفية، أمثال الإمام البزدوي، والإمام السرخسي، والإمام النسفي، وغيرهم، لما رأوا أن عموم المقتضى متحقق في بعض الفروع الفقهية عندهم، مثل: "طلقي نفسك"، "وإن خرجت فعبدي حر"، فإن طلاقاً، وخروجاً غير مذكورين، فإذا ما نوى القائل نية الثلاث، صحت نيته ووقع الطلاق ثلاثاً، كما أن عتق العبد يقع بأي خروج، وهذه الأحكام تقتضي القول بعموم المقتضى(2)، لذلك سلك هؤلاء الأصوليون مسلكاً آخر غير مسلك المتقدمين، حيث جعلوا ما يقبل العموم قسماً مغايراً للمقتضى وسموه بالمحذوف، وقالوا بالعموم فيه دون العموم في المقتضى، **قال السرخسي**: " وقد رأيت لبعض من صنف في هذا الباب أنه ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما، وعندي أن هذا سهو من قائله، فإن المحذوف غير المقتضى" (3)، هذا وقد وضع هؤلاء العلماء عدة فروق فرقوا بها بين المحذوف والمقتضى، ولكن بعض المتأخرين من الحنفية، كابن ملك صاحب شرح منار الأنوار، والميهوي صاحب شرح نور الأنوار، وغيرهم، وكذلك التفتازاني من الشافعية، رأوا بأن وجوه التفريق بين المقتضى والمحذوف ضعيفة، ونقضوها بعدة صور، وبذلك أظهروا ضعف قول القائلين بالتفريق بين المحذوف والمقتضى.

هذا وقد ذكر عامة المتأخرين من أصوليي الحنفية عدة فروق بين المقتضى والمحذوف، وهي كالأتي:

1- إن المحذوف عند التصريح به يتغير ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه، بخلاف المقتضى فإنه عند التصريح به لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله وإعرابه (4).

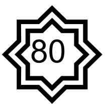
---

(1) البخارى: كشف الأسرار،361/2.

(2) البخاري: كشف الأسرار،361/2، الكاكي: جامع الأسرار،518، ابن ملك: منار الأنوار،175.

(3) السرخسي: المحرر،188/1.

(4) السرخسي: المحرر،189/1، النسفي: كشف الأسرار،395/1، البخاري: كشف الأسرار،362/2، ابن نجيم: فتح الغفار،231.



مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ..﴾ [1].

فإذا صرح بالمحذوف وهو" أهل "، فإن إعراب القرية يتغير من النصب إلى الجر، فبعد أن كان مفعولاً به منصوباً، أصبح مضافاً إليه مجروراً، وبهذا يتبين الفرق بين المحذوف والمقتضى[2].

ورد على هذا الفرق بأنه غير صحيح:

إن قولكم منقوض **بقوله تعالى:** ﴿... فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً..﴾ [3].

ففي هذه الآية مقَدر محذوف، والتقدير هو:" فضرب فانشق الحجر" فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً، وهنا وبعد التصريح بالمحذوف لم يتغير الإعراب في الجملة بل بقي على حاله، وبهذا يتبين ضعف الفرق الذي ذكروه [4].

قال التفتازاني "رحمه الله تعالى": " إن أريد توجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا يتغير في مثل " فانفجرت" أي فضربه فانفجرت ، **وقوله تعالى:** ﴿... فَأَرْسِلُونِ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ...﴾ [5]، أي أرسلوه فأتاه وقال أيها الصديق، ومثل هذا كثير في المحذوف، وإن أريد أن عدم التغيير لازم في المقتضى وغير لازم في المحذوف، لم يتميز المحذوف الذي لا تغير فيه عن المقتضى " [6].

وكذلك منقوض بقول القائل: "أعتق عبدك عني بألف" ، فإنه إن قُدر البيع، يصير المعنى بع عبدك عنى وكن وكيلي في إعتاقه، فإن الكلام يتغير هنا وكذلك الإعراب مع أنه مقتضى وليس محذوفاً؛ لأنه بعد تقدير المقتضى يصير المأمور مأموراً بإعتاق عبد الآخر، وقبل التقدير يكون مأموراً بإعتاق عبده [7].

2- إن المقتضى يثبت شرعاً، والمحذوف يثبت لغةً فيكون كالمذكور فيعم [8].

(1) سورة يوسف: من الآية 82.

(2) السرخسي: المحرر،189/1، النسفي: كشف الأسرار،395/1، الدريني: المناهج الأصولية،364.

(3) سورة البقرة: من الآية 60.

(4) البخاري: كشف الأسرار،362/2، ابن ملك: منار الأنوار،175، الميهوي: نور الأنوار،359/1.

(5) سورة يوسف: من الآيتين 46/45.

(6) التفتازاني: التلويح،365/1، صالح: تفسير النصوص،554/1.

(7) ابن ملك: منار الأنوار،175.

(8) السرخسي: المحرر،188/1، البخاري: كشف الأسرار،362/1، الزركشي: البحر المحيط،161/3.

قال النسفي: " إن المقتضى ثابت شرعاً ولا عموم له، والمحذوف ثابت لغةً وله عمـوم فأنى يستويان " [1].

مثال ذلك: قول القائل " أنت طالق "، فإنه يقتضى " تطليقاً " ضرورةً، وذلـك ليصـح وصـفها بالطلاق وهذا يثبت شرعاً، بخلاف المحذوف فإن المصدر في قوله "طلقي نفسك" يثبت لغةً.

قال ابن ملك: "وهذا الفرق ضعيف أيضاً؛ لأن المصدر في قوله طلقي نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل الطلاق، والكلامان ينبئان عن معنى واحد إلا أن أحدهما أوجز من الآخر، فصار المصدر مذكوراً فيه لغةً فيصح فيه التعميم؛ ولهذا صحت نية الثلاث فيه" [2].

3- إن المقتضي والمقتضى مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء، كما في قوله "أعتق عبدك عنـي بألف"، فالإعتاق والتمليك مرادان للآمر، أما في باب الحذف فالمراد هو المحذوف لا المـذكور، كما في **قوله تعالى**: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ..﴾ [3]، فإن المراد للآمر هو سؤال "الأهل" لا القرية [4].

الرد على هذا الفرق: هذا الفرق غير صحيح أيضاً؛ لأن المحذوف قد يكون مراداً مع المذكور، كما في **قوله تعالى**: ﴿... فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً ..﴾ [5]، فالتقـدير" فضرب فانشق الحجر"، فالمحذوف وهو" ضرب فانشق الحجر" مراد مع المذكور" فقلنا اضـرب بعصاك" [6].

4- إن المقتضى مجرد معنى عقلي مقدر ضرورةَ تصحيح الكلام شرعاً، وهو مـن عـوارض المعاني وبذلك لا يثبت فيه صفة العموم، بينما المحذوف فإنه يثبت لغةً فيصبح كالمنطوق وبذلك تثبت فيه صفة العموم [7].

(1) النسفي: كشف الأسرار،395/1.
(2) ابن ملك: منار الأنوار،176، وانظر: البخاري: كشف الأسرار،365/2، الكاكي: جامع الأسرار،513.
(3) سورة يوسف: من الآية 82.
(4) البخاري: كشف الأسرار،362/2، الميهوي: نور الأنوار،395/1، ابن ملك: منار الأنوار،175.
(5) سورة البقرة: من الآية 60.
(6) ابن ملك: منار الأنوار،176.
(7) البخارى: كشف الأسرار،364/2، الميهوي: نور الأنوار،395،ابن نظام الدين: فواتح الرحمـوت،449/1، الدريني: المناهج الأصولية،363.



هذا وقد رد بعض المتأخرين من الحنفية على نقض فروقهم قائلين:

إن هذه الفروق بين المقتضى والمحذوف ليست مضطردة، فإنها تثبت في بعض الصور دون الأخرى، لذلك يثبت كلامنا في الفرق بين المقتضى والمحذوف، وعليه يثبت العموم للمحذوف دون المقتضى[1].

الجدير ذكره أن هذا التفريق كما ذكرنا على رأي المتأخرين من الحنفية أما المتقدمون كأمثال الإمام "أبو زيد الدبوسي" ومن وافقه ، قد جعلوا المقتضى والمحذوف شيئاً واحداً، ولم يقولوا بالعموم في كلا الأمرين [2]، وأما الشافعية فلم يفرقوا بين المحذوف والمقتضى بل جعلوهما قسماً واحداً؛ لأن القاعدة عندهم تقول: " إن الملحوظ كالملفوظ " سواء بسواء، ولذلك تجري عليه أحكام الألفاظ جميعاً [3].

تعليق على هذه المسألة:

لا شك أن متأخري الحنفية لما وجدوا بعض الفروع عندهم يثبت فيها عموم المقتضى، مما يتناقض مع قولهم بعدم العموم، حاولوا جاهدين أن يجدوا مخرجاً لهذا التناقض، فراحوا يفرقون بين المقتضى والمحذوف، وذلك من أجل إثبات صحة رأيهم القائل بأن المقتضى لا عموم له، لكننا نرى أن الفروق التي ذكروها فروق ضعيفة؛ لا ترقى إلى درجة يمكن الاقتناع معها بأنه يوجد فرق حقيقي بين هذين الشيئين، كما أن هذه الفروق نقضت بعدة صور وأمثلة، والذي قام بنقض هذه الفروق هم علماء الحنفية أنفسهم، كابن ملك، والميهوي، وغيرهم، وبذلك يتبين لنا ضعف قولهم بالتفريق بين المقتضى والمحذوف، ورجحان قول عامة الأصوليين من متقدمي الحنفية وعامة الشافعية والذين لم يفرقوا بين المقتضى والمحذوف، واعتبروهما شيئاً واحداً، وا تعالى أعلم.

---

(1) ابن نظام الدين: فواتح الرحموت،449/1.

(2) الدبوسي: تقويم الأدلة،136، السرخسي: المحرر،188/1، البخاري: كشف الأسرار،361/2، الدريني: المناهج الأصولية،365.

(3) الدريني: المناهج الأصولية،365؛ من خلال تتبع كتب أصوليو الشافعية كالإمام الغزالي والإمام الآمدي وغيرهم وجدناهم لم يفرقوا بين المحذوف والمقتضى ، كما أن الشافعي "رحمه ا " اعتبر أن الثابت بالاقتضاء كالثابت بالنص، وعليه يأخذ حكم النص، كما ذكرنا ذلك سابقاً في سبب الخلاف في عموم المقتضى، ولعل هذا كان سبباً لما توصل إليه الدكتور الدريني وغيره من قول الشافعية أن الملحوظ كالملفوظ ، وا تعالى أعلم .



الفصل الثالث

تطبيقات فقهية على الاختلاف في عموم المقتضَى

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر الاختلاف في العبادات.

المبحث الثاني: أثر الاختلاف في المعاملات.

المبحث الثالث: أثر الاختلاف في الأحوال الشخصية.

المبحث الأول

أثر الاختلاف في العبادات

ويشتمل على ستة مطالب:

المطلب الأول: حكم النية في الوضوء والغسل.

المطلب الثاني: حكم التسمية في الوضوء.

المطلب الثالث: حكم قراءة الفاتحة في الصلاة.

المطلب الرابع: حكم من تكلم في صلاته ناسياً أو مخْطَئاً.

المطلب الخامس: حكم تبييت نية الصيام من الليل.

المطلب السادس: حكم من أكل ناسياً أو مكْرهاً أو مخْطَئـاً وهـو صائم.

المطلب الأول

حكم النية [1] في الوضوء والغسل

صورة المسألة: توضأ إنسان أو اغتسل ولم ينو الوضوء أو الغسل، فهل يصح وضوؤه أو غسله أم لا يصح؟**.**

اختلف العلماء في هذه المسألة على رأيين:

الرأي الأول: **للجمهور وهم المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، وحكاه النووي عن الزهري وربيعة والليث بن سعد وأبو ثور وأبو عبيد وغيرهم، قالوا:** النية فرض من فروض الوضوء والغسل الشرعي ولا يصحان إلا بها [2].

الرأي الثاني: للحنفية وسفيان الثوري، قالوا: النية سنة وليست فرضاً، وعليه يصح الوضوء والغسل بدونها[3].

سبب الخلاف:

1- تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة؛ أي غير معقولة المعنى كالصلاة ونحوها، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة، فمن الفقهاء من قرر افتقاره إلى النية لشبهه بالعبادة المحضة، وهؤلاء هم الفريق الأول، ومنهم من قرر عدم افتقاره إلى النية لشبهه بالعبادة المعقولة المعنى وهؤلاء هم الفريق الثاني [4].

2- عموم الأدلة، أي عدم وجود دليل خاص يذكر حكم النية في الوضوء والغسل.

---

(1) النية في اللغة: القصد وعزم القلب، وفي الاصطلاح: هي قصد الشيء مقترناً بفعله، أو: قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل، انظر: الزبيدي: تاج العروس،139/40، ابن نجيم: الأشباه والنظائر،41/1، الأنصاري: أسنى المطالب،28/1، الفوزان: الملخص الفقهي،118/1.

(2) ابن عبد البر: الكافي،164/1، العبدري: التاج والإكليل،312/230/1، ميارة: الدر الثمين،108، الصاوي: بلغة السالك،38/1، الشيرازي: المهذب،69/1، الغزالي: الوسيط،245/1، ابن شداد: دلائل الأحكام،64/1، النووي: المجموع،312/1، ابن قدامة: المغني،121/1، المرداوي: الإنصاف،142/1، ابن حزم: المحلى،90/1، ابن عثيمين: الشرح الممتع،157/1، الخن وآخرون: الفقه المنهجي:53/1، طويلة: فقه الطهارة،199.

(3) القدوري: التجريد،101/1، المرغيناني: شرح بداية المبتدى،29/1، العيني: البناية شرح الهداية،173/1، الهروي: فتح باب العناية،45/1، التهانوي: إعلاء السنن،74/1.

(4) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد،8/1، عبد المقصود: الواضح في الفقه المقارن،36.

3- الاختلاف في عموم المقتضى في قوله ﷺ :" إنما الأعمال بالنيـات..."[1]، فـالفريق الأول قالوا إن المقدر في الحديث"الصحة" وبذلك قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثـاني قـالوا إن المقدر هو"الثواب" وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

4- الاختلاف بين الحنفية والمتكلمين في حكم الزيادة على النص، فالحنفية يعتبرون أن الزيـادة على النص نسخ، وعليه لا يجوز الزيادة على النص القطعي بالدليل الظني، بينمـا المتكلمـون يعتبرون أن الزيادة على النص تخصيص وليس نسخ، وعليه يجوز الزيادة على النص القطعـي بالدليل الظني[2].

الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدلوا بعموم المقتضى في قوله ﷺ " إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئٍ ما نوى. . ." [3]، حيث قالوا إن المقدر في الحديث هو " الصحة" فيصبح معنى الحديث " إنمـا صـحة الأعمـال بالنيات"، وتقدير الصحة عام يشمل الثواب والكمال والفضيلة وغير ذلك من المقدرات [4].

قال الحافظ بن حجر في فتح الباري: " والحديث متروك الظـاهر؛ لأن الـذوات غيـر منتفية، إذ التقدير لا عمل إلا بالنية، فليس المراد نفي ذات العمل؛ لأنه قد يوجد بغير نيـة، بـل المراد نفي أحكامها كالصحة والكمال، ولكن نفي الصحة أولى؛ لأنه أشبه بنفي الشـيء نفسـه، ولأن اللفظ دل على نفي الذات بالتصريح، وعلى نفي الصفات بالتبع، فلما منع الدليل نفي الذات بقيت دلالته على نفي الصفات مستمرة " [5].

وقال القرافي في الذخيرة: " أي أن الأعمال المعتبرة بالنيات، فإن خبر المبتدأ محـذوف وهذا أحسن ما قرر به، فوجب الحمل عليه، فيكون ما لا نية فيه ليس بمعتبر وهو المطلوب"[6].

---

(1) سبق تخريجه: ص58.

(2) البخاري: كشف الأسرار،291/2، الرازي: المحصول،541/3، الخن: أثر الاختلاف،266.

(3) سبق تخريجه: ص58.

(4) النووي: المجموع،313/311/1، ابن قدامة: المغني،122/1، الخن: أثر الاختلاف،164.

(5) ابن حجر: فتح الباري،13/1.

(6) القرافي: الذخيرة،241/1.



وأيدوا رأيهم بما يلي:

1- قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (1) .

قالوا : الإخلاص عمل القلب وهو النية، والأمر به يقتضى الوجوب، فتجب النية في كل عمل ومنه الوضوء والغسل (2) .

وقال ابن حزم معلقاً على الآية: " فنفى ا عز وجل أن يكون أمرنا بشيء إلا بعبادته مفردين له نياتنا بدينه الذي أمرنا به، فعم هذا جميع أعمال الشريعة كلها " (3) .

2- قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ . . . ﴾ (4) .

قالوا: قوله " فاغسلوا وجوهكم وأيديكم " أي للصلاة وهذا معنى النية، كما يقال إذا لقيت الأمير فترجل له، وإذا رأيت الأسد فاحذر منه (5) .

3- قياس الوضوء على التيمم في وجوب النية بجامع أن كلاً منهما طهارة تستباح بها الصلاة؛ فكما تجب النية في التيمم تجب النية في الوضوء (6) (7) .

---

(1) سورة البينة: الآية 5.

(2) النووي: المجموع،313/1، طويلة: فقه الطهارة،199.

(3) ابن حزم: المحلى،91/1.

(4) سورة المائدة: من الآية 6.

(5) النووي: المجموع،313/1، ابن قدامة: المغني،121/1.

(6) النووي: المجموع،313/1.

(7) اتفق كلٌ من الجمهور والحنفية على وجوب النية في التيمم، وكان الأصل أن يقول الحنفية بأن النية كما تجب في التيمم تجب في الوضوء، ولكنهم لم يقولوا بذلك فقد أوجبوا النية في التيمم دون الوضوء، معللين ما ذهبوا إليه بأن النية تجب في التيمم لأن التراب ليس كالماء فهو ملوث في ذاته فلا يكون مطهراً إلا عند الحاجة إلى إرادة الصلاة والحاجة إنما تعرف بالنية، وعليه فإن التيمم يحتاج إلى نية، كما أن التيمم ينبئ عن القصد، يقال تيمم إذا قصد، وذلك بدليل قوله تعالى: " ...ولاَ تَيمموا الْخَبِيثَ مِنْه تُنفِقُون " (سورة البقرة: من الآية 267)، أي لا تقصدوه فثبت أن لفظ التيمم يدل على النية وعليه لا يتحقق دون القصد والنية، انظر: الجصاص: أحكام القرآن،33/4، السرخسي: المبسوط،129/1،، الكاساني: بدائع الصنائع،52/1، المرغيناني: الهداية شرح البداية،13/1 الزيلعي: تبيين الحقائق،40/1، العينى: البناية شرح الهداية،175/1.

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

1- قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ . . .﴾ [1].

قالوا: أمرنا ا بالوضوء في الآية ولم يذكر النية، وإيجاب النية يكون زيادة على النص، والزيادة على النص بخبر الواحد نسخ [2]، ولا يجوز أن ينسخ الظني القطعي، فثبت أن النية في الوضوء والغسل سنّةٌ وليست فرضاً [3].

2- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ . . . ﴾ [4].

قالوا: نهى ا عز وجل الجنب عن قربان الصلاة حتى يغتسل مطلقاً، ولم يشترط النية، ولو كانت النية واجبة لذكرها [5].

3- قوله ﷺ للمسيء في صلاته: ". . . إذا قمت إلى الصلاة فأسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن. . . "[6].

قالوا: لو كانت النية واجبة لذكرها ﷺ للأعرابي وهو يعلمه الوضوء فلما لم يذكرها دل ذلك على عدم وجوبها [7].

---

(1) سورة المائدة: من الآية 6.

(2) اختلاف العلماء في الزيادة على النص بخبر الواحد هل تعتبر نسخاً أم لا ؟، وذلك على عدة آراء وسأكتفي بذكر رأيين فقط هما رأي الجمهور، ورأي الحنفية ، الرأي الأول: للجمهور وهم المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم قالوا: إن ذلك لا يكون نسخاً بل تخصيصاً ، الرأي الثاني: للحنفية قالوا: إن ذلك يكون نسخاً، وثمرة الخلاف تظهر أنه على رأي الحنفية الذين يعتبرون أن الزيادة نسخاً، فإن كانت هذه الزيادة ظنية كخبر الآحاد فإنه لا ينسخ القطعي كنصوص القرآن والخبر المتواتر، وأما على رأي الجمهور الذين يعتبرون الزيادة ليست نسخاً فإنه يجوز الزيادة على القرآن والأخبار المتواترة بالظني كخبر الآحاد، انظر: البخاري: كشف الأسرار،291/2، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير،364/1، البصري: المعتمد،405/1، الغزالي: المنخول،394/1، الرازي: المحصول،541/3، الشوكاني: إرشاد الفحول،19/2، الخن: أثر الاختلاف،266.

(3) الجصاص: أحكام القرآن،336/3، الخازن: لباب التأويل،17/2، وانظر: القدوري: التجريد،101/1.

(4) سورة النساء: من الآية 43.

(5) الجصاص: أحكام القرآن،336/3، الكاساني: بدائع الصنائع،191/1.

(6) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الاستئذان، باب من رد فقال السلام عليكم، ح6251 ،ص1203.

(7) القدوري: التجريد،102/1، الكليوبي: مجمع الأنهر،27/1، الحموي: غمز عيون البصائر،53/1، طويلة: فقه الطهارة،201.



4- قوله ﷺ : " إنه لا تتم صلاة أحدٌ من الناس حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى، يغسل يديه إلى المرفقين ، ويمسح رأسه ، ويغسل رجليه إلى الكعبين "[1].

قالوا: الحديث ذكر فرائض الوضوء ولم يذكر النية فدل ذلك على أنها ليست من فروض الوضوء [2].

5- حديث أم سلمة وهو أن النبي ﷺ قال لها في الغسل: " إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات من ماء ، ثم تفيضي عليك الماء فإذا أنت قد طهرت " [3].

قالوا: كان النبي ﷺ يعلم أم سلمة "رضي ا عنها" الغسل ولم يذكر النية من ضمن فروض الغسل فدل ذلك على عدم وجوبها [4].

6- إن حصول الطهارة لا يتوقف على النية؛ بل على استعمال المطهر في محل قابل للتطهير وذلك **لقوله تعالى**: ﴿ . . . وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ﴾ [5]، والطهور اسم للطاهر في نفسه المطهر لغيره، وبه ثبت أن الطهارة من عمل الماء خلقة، وفعل اللسان زيادة في الباب، حتى لو سال عليه المطر أجزأه عن الوضوء والغسل، فلا تشترط النية لهما، وبذلك يتبين أن اللازم للوضوء معنى الطهارة، ومعنى العبادة فيه من الزوائد [6].

7- إن الوضوء عبادة ولكنها ليست مستقلة؛ لأنها وسيلة إلى غيرها وبهذا الاعتبار تستغني عن النية[7].

وهذا يتفق مع قولهم بعدم عموم المقتضى في قوله ﷺ :"إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئٍ ما نوى. . ." [8]، حيث إنهم جعلوا التقدير في الحديث محصوراً في " ثواب الأعمال وليس في صحتها " فيصبح المعنى " إنما ثواب الأعمال بالنيات"[9]، وبذلك لا يكون للمقتضى عموم في الحديث، وعليه يصح الوضوء والغسل الشرعي بغير نية.

---

(1) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الصلاة ، باب صلاة من لا يقم صلبه في الركوع،ح858، ص137.

(2) القدوري: التجريد، 102/1.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الحيض ، باب حكم الضفائر،ح631،ص170.

(4) طويلة: فقه الطهارة،201.

(5) سورة الفرقان: من الآية 48.

(6) الكاساني: بدائع الصنائع،195/1.

(7) الكاساني: بدائع الصنائع،195/1.

(8) سبق تخريجه: ص58.

(9) القدورى: التجريد،104/1، الدبوسي: تقويم الأدلة، 137، السرخسي: المبسوط،73/72/1.

قال الدبوسي:"لا يتعلق بالنية إلا حكم الآخرة من الثواب، وصار كأنه قال:إنمـا ثـواب الأعمال بالنيات"[1].

وقال السرخسي في المبسوط : " المقصود ثواب العمل بالنية" [2]**.**

الرأي الراجح:

هو رأي الجمهور القائلين بوجوب النية في الوضوء والغسل، وذلك لأن الأولـى حمـل حديث "إنما الأعمال بالنيات" على تقدير"الصحة" لأن نفي الصحة الشرعية أقرب إلى نفي الذات، وكذلك قياس الوضوء على التيمم فكما تجب النية في التيمم تجب في الوضوء، وا تعالى أعلم.

تعليق على هذه المسألة:

الملاحظ في هذه المسألة أن كلا الفريقين قد سار على رأيه الذي قال به في عموم المقتضى فالفريق الأول وهم الشافعية ومن وافقهم قالوا: إن المقدر في حديث " إنما الأعمال بالنيات "[3]، هو" الصحة" والصحة تعم عدة معاني، وهذا تطبيقاً لقولهم بعموم المقتضى، أما الفريق الثـاني وهـم الحنفية فقدروا الثواب فقط، ولم يقدروا غيره من المعاني وذلك تمشياً مع رأيهم القائل بعدم عموم المقتضى، ولكن يلاحظ أن الحنفية خالفوا رأيهم في عدم اشتراط النية في الوضـوء والغسـل، وذلك لأنهم اشترطوها في غيرها من العبادات كالصلاة والصوم والحج[4]، واستدلوا بحـديث"إنما الأعمال بالنيات" [5]، ولا يصلح لهم الاحتجاج بهذا الحديث إلا بقولهم بعموم المقتضـى، وهـم لا يقولون به، ولكنهم يفرقون بين الوسائل والمقاصد [6]؛ حيث إنهم لا يشترطون النية في الوسائل كالوضوء ونحوه، ويشترطون النية في المقاصد والعبادات، كالصلاة ونحوها [7].

---

(1) الدبوسي: تقويم الأدلة،137.

(2) السرخسي: المبسوط،130/1.

(3) سبق تخريجه: ص58.

(4) ابن نجيم: الأشباه والنظائر،20، الحموي: غمز عيون البصائر،56/1.

(5) سبق تخريجه: ص58.

(6) يقصد بالوسائل: ما يكون في ضمن شيء، كالوضوء فهو في ضمن الصلاة، أما المقاصد فهي: ما لا يكون في ضمن شيء، كالصلاة والزكاة والحج، انظر: الحموي: غمز عيون البصائر،56/1.

(7) الكاساني: بدائع الصنائع،191/1، ابن نجيم: الأشباه والنظائر،20، الحموي: غمز عيون البصـائر،56/1، 174/1، الزحيلى: أصول الفقه الإسلامي،272/1، الخن: أثر الاختلاف،165.

المطلب الثاني

حكم التسمية في الوضوء

صورة المسألة: توضأ إنسان ولم يسم ا في أول وضوئه ، فما حكم هذا الوضوء ؟.

اختاف العلماء في هذه المسألة على رأيين:

الرأي الأول: للحسن وإسحاق بن راهويه والظاهرية ورواية عن الإمام أحمد قالوا: إن التسمية واجبة في الوضوء[1].

الرأي الثاني: للحنفية قالوا: إن التسمية في الوضوء سنة [2].

سبب الخلاف:

1- الاختلاف في عموم المقتضى في قوله: ﷺ **:"...** لا وضوء لمن لم يسم الله"[3]، فـالفريق الأول حمل الحديث على "نفي الصحة" وبذلك قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني حمل الحـديث على "نفي الكمال" وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

2- الاختلاف بين الحنفية والمتكلمين في حكم الزيادة على النص، فالحنفية يعتبرون أن الزيـادة على النص نسخ، وعليه لا يجوز الزيادة على النص القطعي بالدليل الظني، بينمـا المتكلمـون يعتبرون أن الزيادة على النص تخصيص وليس نسخ، وعليه يجوز الزيادة على النص القطعـي بالدليل الظني[4].

الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدلوا بعموم المقتضى في قوله ﷺ **:"...** لا وضوء لمن لم يسم الله" [5]، قالوا إن المقدر فـي الحديث هو" نفي الصحة"وهو يشمل نفي الكمال والفضيلة، فيصبح معنـى الحـديث لا وضـوء صحيح لمن لم يسم ا ، وعليه لا يصح الوضوء بدون التسمية[6].

---

(1) ابن قدامة: الكافي،48/1، البهوتي: الروض المربع،28/1، ابن ضويان: منار السـبيل،24/1، الزركشـي: شرح الزركشي على مختصر الخرقي،32/1، وانظر: النووي: المجموع،387/1.

(2) ابن نجيم: النهر الفائق،38/1.

(3) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الطهارة، باب في التسمية على الوضوء ، ح101، ص20؛ قال الألبـاني: صحيح، نفس المرجع.

(4) البخاري: كشف الأسرار،291/2، الرازي: المحصول،541/3، الخن: أثر الاختلاف،266.

(5) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الطهارة، باب في التسمية على الوضوء، ح101، ص20 ؛ قال الألبـاني: صحيح، نفس المرجع.

(6) ابن عثيمين: الشرح الممتع،129/1.

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

1- قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ . . . ﴾ (1).

قالوا: إن الآية مطلقة ولم تشترط التسمية، وعليه لا تقيد إلا بدليل صالح للتقييد، والحديث المذكور خبر آحاد وهو ظني ولا يزاد به على القرآن القطعي، وعليه لا تجب التسمية(2).

2- قوله ﷺ: "من توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهوراً لجميع بدنه، ومن توضأ ولم يذكر اسم الله تعالى كان طهوراً لما أصابه الماء" (3).

قالوا: الحديث يقتضى وجود الوضوء من غير تسمية (4) (5).

3- حديث " قنفذ " لما سلم على النبي ﷺ وهو يتوضأ فلم يرد عليه فلما فرغ قال ﷺ: ﴿ أنه لم يمنعني أن أرد عليك إلا أن كنت على غير وضوء ﴾ (6).

قالوا: لم يرد ﷺ السلام على الصحابي المذكور؛ لأنه أراد عدم ذكر الله تعالى على غير وضوء، ومقتضى ذلك انتفاء التسمية في أول الوضوء، وذلك أنه ﷺ لم يكن في أول الوضوء على طهارة ولذلك لم يذكر اسم الله تعالى (7).

وهذا ينسجم مع قولهم بعدم عموم المقتضى في قوله: **"... لا وضوء لمن لم يسم الله"،** حيث إنهم حملوا النفي الوارد في الحديث على "نفي الفضيلة والكمال"، وعليه قالوا بصحة الوضوء بدون التسمية(8).

---

(1) سورة المائدة: من الآية 6 .

(2) العيني: البناية،399/1.

(3) أخرجه الدار قطني: كتاب الطهارة ، باب من توضأ وذكر اسم الله تعالي، ح198، 125/1، قال الألباني: ضعيف، السلسلة الضعيفة، ح6372، 823/24.

(4) الزيلعى: تبيين الحقائق،4/1.

(5) وقد قال النووي رحمه الله أن المقصود من التطهير الوارد في الحديث هو التطهير من صغائر الذنوب، انظر: النووي: المجموع،385/1.

(6) أخرجه أحمد في مسنده: حديث المهاجر بن قنفذ، ح19034، 381/31، وأخرجه ابن ماجة في سننه: كتاب الطهارة، باب الرجل يسلم عليه وهو يبول، ح305، ص79، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.

(7) ابن نجيم: البحر الرائق،39/1.

(8) الكاساني: بدائع الصنائع،199/1، المرغيناني: الهداية شرح البداية،12/1، ابن نجيم: البحر الرائق،39/1، العيني: البناية شرح الهداية،139/1، الكليوبي: مجمع الأنهر،24/1.

الرأي الراجح:

هو رأي الحنفية ومن وافقهم، لأن حديث " لا وضوء..." قد ضعفه الكثير من العلماء، وعلى فرض صحته فإنه خصص بأدلة أخرى، لذلك يحمل على الندب وليس على الإيجاب، وا تعالى أعلم.

تعليق على هذه المسألة:

كان من المنتظر أن يقول كلٌ من المالكية والشافعية، والحنابلة في الرواية الثانية، بما قاله أصحاب القول من وجوب التسمية بناء على قولهم بعموم المقتضى، ولكننا وجدناهم يقولون بأن التسمية سنة موافقين بذلك الحنفية في رأيهم، وبعد البحث والتنقيب وجدت أن الذي منعهم من ذلك هو أن حديث أبي هريرة " لا وضوء لمن لم يسمِ الله "[1]، لم يصح عندهم، كما أنه على فرض صحته وجدت أدلة أخرى تخصص عموم هذا الحديث، منها قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾ [2] ، فلو كانت التسمية واجبة لذُكرت في الآية، وكذلك قوله ﷺ للمسيء في صلاته :" توضأ كما أمرك الله "[3]، ولم يذكر له التسمية أيضاً، وعليه فهذه الأدلة وغيرها خصصت عموم حديث أبي هريرة، لذلك وافق المالكية والشافعية، والحنابلة في روايتهم الثانية، الحنفية في القول بسنية التسمية [4]، وا تعالى أعلم.

---

(1) سبق تخريجه: ص92.

(2) سورة المائدة: من الآية 6.

(3) سبق تخريجه: ص89.

(4) انظر: النووي: المجموع،347/346/1، الخن: أثر الاختلاف،165.

المطلب الثالث

حكم قراءة الفاتحة في الصلاة

صورة المسألة: صلى إنسان ولم يقرأ بفاتحة الكتاب، فما حكم صلاته ؟.

اختلاف العلماء في المسألة على رأيين:

الرأي الأول: **للجمهور وهم مالك والشافعي ورواية عن الإمام أحمد، وهو محكى عن جمع من الصحابة والتابعين منهم عمر وعثمان بن العاص وابن عباس وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري والزهري والأوزاعي؛ قالوا**: إن قراءة الفاتحة في الصلاة ركن مع القدرة [1].

قال الشربيني: " نُقل تعيين الفاتحة عن نيف وعشرين صحابياً " [2].

الرأي الثاني: للحنفية، قالوا: إن قراءة الفاتحة ليست ركناً من أركان الصلاة، وإنما الركن هـو قراءة أي شيء من القرآن الفاتحة أو غير الفاتحة [3].

سبب الخلاف:

1- تعارض ظواهر النصوص، حيث تعارض قوله ﷺ : " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " [4]، مع قوله ﷺ للمسيء في صلاته: "كبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن " [5].

2- الاختلاف في عموم المقتضى في قولـه ﷺ : " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب "[6]، فـالفريق الأول حمل الحديث على "نفي الصحة" وبذلك قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني حملـوا الحديث على "نفي الكمال" وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

---

(1) الحطاب: مواهب الجليل،211/1، عليش: منح الجليل،246/1، الدسوقي: حاشية الدسـوقي علـى الشـرح الكبير،273/1، أبو الحسن: كفاية الطالب،261/1، الشافعي: الأم72/1، الماوردي: الحـاوي الكبيـر،103/2، النووي: المجموع،327/3، الأنصاري: أسنى المطالـب،149/1، الشـربيني: الإقنـاع،132/1، ابـن قدامـة: المغني،555/1، الحجاوي: الإقناع،132/1، ابن حزم: المحلى،265/2، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،833/2.

(2) الشربيني: مغني المحتاج،157/1.

(3) السرخسي: المبسوط،33/1، السمرقندي: تحفة الفقهاء،96/1، الغنيمي: اللباب شرح الكتاب،69/1.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الآذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، ح756، ص157، ومسلم: كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة،ح760،ص194.

(5) سبق تخريجه: ص89.

(6) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الآذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، ح756، ص157، ومسلم: كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة،ح760،ص194.

الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدلوا بعموم المقتضى في قوله ﷺ : " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب "[1]، حيث قالوا إن المقدر في الحديث هو نفي" الصحة"، لأنه أقرب مجازاً إلى نفي الذات، ونفي الصحة يشمل نفي جميع المقدرات الأخرى من الكمال والفضيلة ونحوه، وعليه فإن الصلاة لا تصح بغير قراءة الفاتحة [2].

وأيدوا رأيهم بما يلي:

1- ما رواه مسلم عن أبو هريرة ﷺ أنه قال : قال رسول الله ﷺ : "من صلى صلاة لم يقرأ بها بفاتحة الكتاب فهي خداج [3]، غير تمام يقولها ثلاثاً " [4].

وجه الدلالة: قوله خداج أي ناقصة، والنقص هنا يعنى نقص فساد وبطلان فدل ذلك على بطلان الصلاة التي لم يقْرأ فيها بفاتحة الكتاب [5].

قال الخطابي: " يعنى ناقصة نقص فساد وبطلان " [6].

2- عن أبي سعيد الخدري قال: " أُمِرْنَا أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر " [7].

فالحديث يأمر بقراءة الفاتحة في الصلاة، والأمر للوجوب، إذن قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة.

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الآذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، ح756، ص157، ومسلم: كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة،ح760،ص194.

(2) النووي: المجموع،328/3.

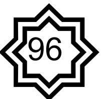
(3) الخدج معناه النقصان، يقال خدجت الناقة إذا ألقت ولدها ميت قبل أوان النتاج،انظر: النووي: شرح النووي علي مسلم،101/4، العيني: شرح سنن أبو داود،489/3.

(4) أخرجه مسلم فى صحيحه: كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة...، ح764،ص195.

(5) العظيم آبادي: عون المعبود،39/3.

(6) الخطابي: معالم السنن،203/1.

(7) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب، ح818،ص130، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.



ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

1- حديث المسيء في صلاته، حيث قال له النبي ﷺ : "كبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن " [1].

فلو كانت الفاتحة ركناً لعلمها للإعرابي؛ لجهله بالأحكام وحاجته إلى معرفتها [2].

2- قوله ﷺ : "لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب " [3].

قـالوا: دل الحديث على أن غير الفاتحة يقوم مقامها في الصلاة، وعليه يتبين أنها ليست ركناً من أركان الصلاة وتصح الصلاة بغيرها [4].

3- قالوا: إن المقصود من قراءة القرآن هو تعظيم ا سبحانه وتعالى باللسان، وهذا لا يختلـف بقراءة الفاتحة أو غيرها من القرآن[5].

وهذا يتوافق وينسجم مع قولهم بعدم عموم المقتضى في حـديث:" لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" [6]، حيث إنهم حملوا النفي الوارد في الحديث على نفي" الكمال" وبـذلك لا يعـم نفـي الصحة، وعليه قالوا إن الصلاة تصح بغير قراءة الفاتحة [7].

الرأي الراجح:

هو رأي الجمهور وذلك لأن حديث عبادة " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب " [8]، نص فـي المسألة كما أن حمله على نفي "الصحة" أولى وذلك لأنه الأقرب إلى نفي الحقيقة الشرعية، وا وأعلم.

---

(1) سبق تخريجه: ص89.

(2) القدوري: التجريد،486/1.

(3) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الصلاة، باب ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب،ح819،ص130، قال الألباني: منكر، نفس المرجع.

(4) القدوري: التجريد،487/1.

(5) السرخسي: المبسوط،33/1.

(6) سبق تخريجه: ص95.

(7) القدوري: التجريد،489/1، الزيلعي: تبيين الحقائق،105/1، الكليوبي: مجمع الأنهر،131/1.

(8) سبق تخريجه: ص95.



تعليق على هذه المسألة:

من الواضح في هذه المسألة ظهور أثر الاختلاف في عموم المقتضى بين الفقهاء، فمن قال بعموم المقتضى وهم الجمهور قالوا بعدم صحة الصلاة إذا لم تُقْرأ الفاتحة، والذين لم يقولوا بعموم المقتضى وهم الحنفية قالوا بصحة الصلاة ولو لم تُقْرأ الفاتحة، والركن عندهم هو قراءة أي شيء من القرآن، ولكن يلاحظ أن الحنفية أيدوا قولهم بأدلة أخرى، وأن استدلالهم بعدم عموم المقتضى ليس دليلهم الوحيد في المسألة.

المطلب الرابع
حكم من تكلم في صلاته ناسياً أو مخْطئاً

صورة المسألة: صلى إنسان وتكلم أثناء صلاته ناسياً أو مخْطئاً، فما حكم صلاته؟.

اختلاف العلماء في المسألة على رأيين:

الرأي الأول: للمالكية والشافعية والحنابلة، وعزاه النووي إلى الجمهور، وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين منهم ابن مسعود وابن عباس وابن الزبير وعروة وعطاء والحسن البصري والشعبي وغيرهم، قالوا: إن من تكلم في صلاته بكلام قليل ناسياً أو مخْطئاً لا تبطل صلاته [1].

الرأي الثاني: للحنفية، قالوا: إن من تكلم في صلاته ناسياً أو مخْطئاً بطلت صلاته وعليه الإعادة ، ولا إثم عليه [2].

سبب الخلاف:

1- تعارض ظواهر النصوص، حيث تعارض حديث ذو اليدين:"... ورجل يدعوه رسول الله ﷺ ذا اليدين فقال: أنسيت، أم قصرت؟فقال: لم أنس، ولم تقصر، قال: بلى قد نسيت ، فصلى ركعتين، ثم سلم.."[3]، والذي يدل على عدم بطلان الصلاة بالكلام ناسياً أو مخطئاً، مع حديث" معاوية بن الحكم السلمي:"إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن" [4]، الذي يدل على أنه لا يصلح في الصلاة من الكلام إلا التسبيح والتكبير وقراءة القرآن.

2- الاختلاف في عموم المقتضى في قولهﷺ : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [5] ، فالفريق الأول حملوا النص على رفع" الحكم" والحكم عام يشمل الحكم الأخروي والدنيوي وبذلك

---

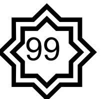
(1) ابن رشد: بداية المجتهد،121/120، الأزهري: الثمر الداني،119، الشنقيطي: تبيين المسالك،398/1، النووي: المجموع،58/4، الإسنوي: تخريج الفروع على الأصول،96، الشربيني: مغني المحتاج،195/1، ابن قدامة: المغني،735/1.

(2) السرخسي: المبسوط،311/1، الكاساني: بدائع الصنائع،120/2، المرغيناني: الهداية شرح البداية/156/1، الزيلعي: تبيين الحقائق،154/1.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب السهو، باب من يكبر في سجدتي السهو،ح1229،ص241، ومسلم في صحيحه: كتاب المساجد، باب سهو الصلاة والسجود له،ح1177، ص267.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة، ح1086،ص251.

(5) سبق تخريجه: ص73.



قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني حملوا النص على رفع"الإثم الأخروي" فقط مع بقـاء الحكم الدنيوي وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدلوا على رأيهم بعموم المقتضى في قوله ﷺ : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [1]، قالوا إن المقدر في الحديث" الحكم " فيصبح معنى الحديث رفع عـن أمتـي " حكـم" الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، والحكم عام يشمل الحكم الدنيوي وهو عدم البطلان، والحكم الأخروي وهو عدم المؤاخذة والعقاب، وعليه تصح صلاة من تكلم ناسياً أو مخطئاً [2].

وأيدوا ما ذهبوا بما يلي:

حديث ذو اليدين، عن أبي هريرة "رضي الله عنه" قال : " صَلَّى النبي ﷺ إحدى صلاة العشي [3] ركعتين ، ثم سلم، ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد فوضع يده عليها ، وفيهم أبو بكر ، وعمر" رضي الله عنهما " فهاباه أن يكلماه ، وخرج سرعان الناس ، فقالوا : أَقَصُرَت الصلاة ؟ ورجل يدعوه رسول الله ﷺ ذا اليدين فقال : أنسيت ، أم قصرت؟ فقال : لم أنس ، ولم تقصر ، قال : بلى قد نسيت ، فصلى ركعتين ، ثم سلم ، ثم كبر فسجد مثل سجوده، أو أطول، ثم رفع رأسه، فكبر، ثم وضع رأسه فكبر ، فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر "[4] .

وجه الدلالة: قالوا إن النبي ﷺ ومعه مجموعة من الصحابة تكلموا ظانين أن الصلاة قد انتهت، وتبين أن الصلاة لم تنته بعد، ثم بنى ﷺ على ما صلى ثم سجد للسهو، ولو كان الكـلام نسياناً يبطل الصلاة لأعادها ﷺ من جديد، فلما لم يعدها دل ذلك على صحة صلاة من تكلم ناسياً في صلاته [5].

---

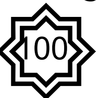
(1) سبق تخريجه: ص73.

(2) الماوردى: الحاوى الكبير،178/2، وانظر: الدبوسي، تقويم الأدلة،136، الخن: أثر الاختلاف،157.

(3) العشي: صلاة الظهر أو العصر، يقال تعشيت أي أكلت أخر النهار، انظر: ابن حجر: فتح الباري،157/1.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب السهو، باب من يكبر في سجدتي السهو،ح1229،ص241، ومسلم في صحيحه: كتاب المساجد، باب سهو الصلاة والسجود له،ح1177، ص267.

(5) الشافعي: الأم،281/2، الشربيني: مغنى المحتاج،195/1.



قال ابن حجر في الفتح: " إن الكلام سهواً لا يقطع الصلاة خلافاً للحنفية..، واستدل به على أن المقدر في حديث " رفع عن أمتي الخطأ " أي إثمهما وحكمهما خلافاً لمن قصره على الإثم " [1].

قال الإمام الشافعي: " ومن تكلم في الصلاة وهو يرى أنه قد أكملها أو نسي أنه في صلاة فتكلم بها، بنى على صلاته وسجد للسهو لحديث ذو اليدين " [2].

قال النووي في شرحه للحديث: " إن كلام الناسي للصلاة والذي يظن أنه ليس فيها لا يبطلها " [3] [4].

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

1- حديث معاوية بن الحكم السلمي ﷺ قال: " بينما أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم ، فقلت : يرحمكم الله ، فرماني القوم بأبصارهم ، فقلت : واثكل أمياه ما شأنكم تنظرون إليَّ ؟ فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم ، فلما رأيتهم يصمتونني ، لكني سكتُ ، فلما صلى رسول الله ﷺ فبأبي هو وأمي ، ما رأيت معلماً قبله ، ولا بعده أحسن تعليماً منه ، فوالله ما كهرني [5] ، ولا ضربني ، ولا شتمني ، قال : إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن " [6].

قالوا: وما لا يصلح مباشرته كالكلام ونحوه فهو مفْسد للصلاة [7].

2- حديث ابن مسعود ﷺ قال : قال ﷺ : " إن الله يُحْدِثُ من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث الله عز وجل أن لا تكلموا في الصلاة " [8].

---

(1) ابن حجر: فتح الباري،102/3.

(2) الشافعي: الأم،281/2.

(3) النووي: شرح صحيح مسلم،71/1.

(4) وقال أيضا في الروضة: "ومن سبق لسانه إلى الكلام من غير قصد...، أو تكلم ناسياً جاهلاً بتحريم الكلام، فإن كان ذلك يسيراً لم تبطل صلاته وإن كثر بطلت على الأصح" ، النووي: روضة الطالبين،395/1.

(5) ما كهرني: أي ما انتهرني، انظر: النووي: شرح صحيح مسلم،20/5.

(6) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة، ح1086،ص251.

(7) السرخسي: المبسوط،312/1، الزيلعي: تبيين الحقائق،155/1.

(8) رواه أبو داود في سننه: كتاب الصلاة، باب رد السلام في الصلاة،ح924، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.



قالوا: دل الحديث على أن الكلام في الصلاة حرم ومنع في أخر الأمر، فدل ذلك على بطلان الصلاة بالكلام مطلقاً [1].

وهذا يتفق مع رأيهم بعدم عموم المقتضى في حديث " رفع عن أمتي الخطأ "، حيث إنهم قالوا إن المرفوع هو" الإثم "وعليه يرفع الإثم والمؤاخذة في الآخرة فقط مع بقاء الحكم الدنيوي، وبذلك تبطل صلاة من تكلم ناسياً أو مخْطئاً [2].

قال ابن الهمام في فتح القدير: " وقوله ﷺ رفع عن أمتي أو إن الله وضع عن أمتي، من باب المقتضى ولا عموم له لأنه ضروري، فوجب تقديره على وجه يصح، والإجماع على أن رفع الإثم مراد، فلا يراد غيره، وإلا لزم تصحيحه وهو في غير محل الضرورة، ومن اعتبره في الحكم الأعم من حكم الدنيا فقد عممه من حيث لا يدرى، إذ قد أثبته في غير محل الضرورة من تصحيح الكلام " [3].

وقال المرغيناني في الهداية: " ومن تكلم في صلاته عامداً أو ساهياً بطلت صلاته، خلافاً للشافعي في الخطأ والنسيان، وحجته الحديث المعروف... ، وما رواه محمول على رفع الإثم " [4].

الرأي الراجح:

هو رأي الجمهور، الذين يقولون إن من تكلم في صلاته ناسياً أو مخطئاً فصلاته صحيحة، وذلك لقوة حديث" ذو اليدين" في الدلالة على رأيهم، وأما حديث معاوية بن الحكم وهو ما استدل به الحنفية فإنه دليلٌ عليهم؛ لأن النبيﷺ لم يأمره بإعادة الصلاة فدل ذلك على أن الصلاة صحيحة، والله تعالى أعلم.

تعليق على هذه المسألة:

الملاحظ في هذه المسألة وضوح تطبيق كل فريق لقوله في عموم المقتضى في مسألة من "تكلم في الصلاة ناسياً أو مخْطئاً"، فالشافعية ومن وافقهم القول بعموم المقتضى قالوا إن المقدر المرفوع في حديث" رفع عن أمتي. . ."[5] هو" الحكم"، والحكم عام يشمل رفع الحكم الدنيوي والحكم الأخروي، وعليه قالوا لا تبطل الصلاة بالكلام ناسياً أو مخْطئاً، وبذلك كان تطبيق رأيهم بعموم

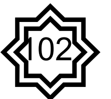
(1) الزيلعي: تبيين الحقائق،155/1.

(2) الكاساني: بدائع الصنائع،127/2، ابن نجيم: البحر الرائق،4/2.

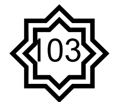
(3) ابن الهمام: شرح فتح القدير،369/1.

(4) المرغيناني: الهداية شرح البداية،156/1، وانظر: ابن نجيم: البحر الرائق،3/2.

(5) سبق تخريجه: ص73.



المقتضى واضحاً وصريحاً في هذه المسألة، بينما الحنفية قالوا إن المقدر في الحديث هو"الإثم "، وعليه فإن المرفوع عندهم هو الحكم الأخروي فقط مع بقاء الحكم الدنيوي سارياً، وبذلك أبطلوا صلاة من تكلم ناسياً أو مخْطئاً، وأيضاً كان تطبيق رأيهم بأن المقتضى لا عموم له فـي غايـة الوضوح والصراحة في هذه المسألة.



المطلب الخامس

حكم تبييت نية الصيام من الليل

صورة المسألة: إذا صام إنسان يوماً من رمضان ولم يبيت النية للصيام من الليـل أي قبـل الفجر فما حكم صيامه ؟.

اتفق العلماء على أن النية واجبة في الصوم، لأنه عبادة لا تقبل إلا بالنية (1).

واختلفوا في حكم تبييت النية على رأيين:

الرأي الأول: **للجمهور وهم الشافعية والحنابلة والظاهرية وقولٌ للإمام مالك قـالوا**: إن النيـة المجزئة للصيام هي ما كان من الليل (2).

الرأي الثاني: للحنفية وقول للإمام مالك قالوا : تجزئه النية بعد الفجر(3).

سبب الخلاف:

1- تعارض ظواهر النصوص حيث تعارض ظاهر حديث" لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل " (4)، مع ظاهر حديث قوله ﷺ لرجل من أسلم :" أذن في قومك أو في الناس يوم عاشوراء من أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم" (5).

2- الاختلاف في عموم المقتضى في قوله ﷺ :" لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل " (6)، فـالفريق الأول حملوا الحديث على "نفي الصحة" وبذلك قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني حملـوا الحديث على " نفي الكمال" وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

---

(1) السمرقندى: تحفة الفقهاء،347/1، الكاساني: بدائع الصنائع،585/2، الشرنبلالي: نور الإيضاح،100، ابـن جزي: القوانين الفقهية،103، القرافي: الذخيرة،498/2، الماوردي: الحاوي،404/3، النووي: المجموع،300/6، ابن حزم: المحلى،285/4، ابن قدامة: المغني،17/3.

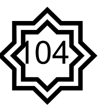
(2) الحطاب: مواهب الجليل،336/3، الشيرازي: المهذب،598/2، النووي: المجمـوع،301/6، ابـن قدامـة: المغني،17/3، ابن حزم: المحلى،285/4، الخن وآخرون: الفقه المنهجي،82/2.

(3) السمرقندى: تحفة الفقهاء،349/1، ابن نجيم: البحر الرائق،453/2، الحطاب: مواهب الجليل،336/3.

(4) سبق تخريجه: ص58.

(5) أخرجه أحمد في مسنده: ح16526، 57/27، والنسائي في سننه: كتاب الصيام، باب إذا لـم يجمـع مـن الليل...،ح2321،ص363، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.

(6) سبق تخريجه: ص58.



3- الاختلاف بين الحنفية والمتكلمين في حكم الزيادة على النص، فالحنفية يعتبرون أن الزيادة على النص نسخ، وعليه لا يجوز الزيادة على النص القطعي بالدليل الظني، بينما المتكلمون يعتبرون أن الزيادة على النص تخصيص وليس نسخ، وعليه يجوز الزيادة على النص القطعي بالدليل الظني[1].

الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدلوا بعموم المقتضى في حديث " لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل "[2]، حيث إنهم حملوا النفي الوارد في الحديث على نفي " الصحة "، ونفي الصحة يعم نفي الكمال والفضيلة، وعليه لا يصح الصيام إلا بتبييت النية من الليل.

قال الماوردي معلقاً على حديث "لا صيام": " فنفى أن يكون الصوم محكوماً بصحته إلا بعد تقدم النية من الليل"[3].

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

1- قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ . . . . . .﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ. . .﴾[4].

قال الكاساني :" أباح ا للمؤمنين الأكل والشرب والجماع في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر وأمر بالصيام عنها بعد طلوع الفجر متأخراً عنه؛ لأن كلمة ثم للتعقيب والتراخي فكان هذا أمراً متراخياً عن أول النهار، والأمر بالصوم أمر بالنية إذ لا صحة للصوم شرعاً بدون النية، فكان أمراً بالصوم بنية متأخرة عن أول النهار، ومن أتى به فقد أتى بالمأمور فيخرج عن العهدة"[5].

2- " أن رسول الله ﷺ قال لرجل من أسلم : أذن في قومك أو في الناس يوم عاشوراء من أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم "[6].

---

(1) البخاري: كشف الأسرار،291/2، الرازي: المحصول،541/3، الخن: أثر الاختلاف،266.

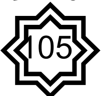
(2) سبق تخريجه: ص58.

(3) الماوردي: الحاوي،401/3، وانظر: ابن قدامة: المغني،17/3.

(4) سورة البقرة: من الآية 187.

(5) الكاساني: البدائع،590/2.

(6) أخرجه أحمد في مسنده: ح16526، 57/27، والنسائي في سننه: كتاب الصيام، باب إذا لم يجمع من الليل...،ح2321،ص363، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.



قالوا: في الحديث دليل على أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوِ ليلاً تجزئه النية نهاراً، فوجب حمل حديث "لا صيام " على نفي الكمال[1].

وهذا يتفق مع رأيهم بعدم عموم المقتضى في حديث " لا صيام .. " [2]، حيث إنهم حملوا النفي الوارد في الحديث على "نفي الكمال والفضيلة"، وعليه قالوا تصح النية وتجزيء لمن نوى الصيام بعد الفجر[3].

قال المرغيناني في الهداية: "وحديث تبييت النية محمول على نفي الفضيلة والكمال"[4].

وقال الكاساني في البدائع: " وأما الحديث فهو من الآحاد فلا يصلح ناسخاً للكتاب لكنه يصلح مكملاً له فيحمل على الكمال " [5].

الرأي الراجح:

رأي الجمهور وهو وجوب تبييت نية الصيام من الليل، وذلك لأن حمل حديث " لا صيام" على نفي الصحة أولى من حمله على نفي الكمال؛ لأنه الأقرب إلى نفي الحقيقة الشرعية، كما أن في اشتراط تبييت النية من الليل احتياط للعبادة وجانب الاحتياط في العبادات مرجح ومطلوب، وا أعلم.

تعليق على هذه المسألة:

نرى أن الشافعية والحنابلة ومن وافقهم من المالكية قد طبقوا رأيهم في "الأصل" أي القول بعموم المقتضى في "الفرع" وهو تبييت النية، وقالوا بوجوب تبييت نية صيام الفريضة من الليل، وذلك بحملهم حديث" لا صيام..." على نفي الصحة الذي يعم نفي الكمال والفضيلة، وعليه حكموا ببطلان صيام من لم يبيت النية من الليل، وأما الحنفية فقد طبقوا رأيهم أيضاً في "الأصل" وهو عدم عموم المقتضى في "الفرع" وهو تبييت النية، وقالوا بعدم وجوب تبييت نية الصيام من الليل، وذلك بحملهم الحديث المذكور على نفي الكمال والفضيلة، وعليه حكموا بصحة صوم من نوى الصيام بعد الفجر، وقد دعموا رأيهم بعدة نصوص قرآنية لم توجب تبييت النية، وقالوا إن إيجاب النية بحديث " لا صيام..."، يعد زيادة على النص، والزيادة على النص تُعد نسخاً، لذلك

---

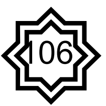
(1) ابن نجيم: البحر الرائق،453/2، وانظر: الطحاوي: شرح معاني الآثار،73/2.

(2) سبق تخريجه: ص56.

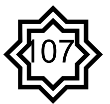
(3) ابن الهمام: شرح فتح القدير،203/2، ابن نجيم: البحر الرائق،453/2، الطحاوي: حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح،247/1.

(4) المرغيناني: الهداية،300/1.

(5) الكاساني: البدائع،590/2.



لا تجوز الزيادة على النص القطعي بخبر الواحد الظني، لأن الظني لا ينسخ القطعي، وبذلك يكونون قد طبقوا قاعدتين في هذا الفرع قاعدة عدم عموم المقتضى، وقاعدة أن الزيادة على النص نسخ ولا ينسخ الظني القطعي، والله تعالى أعلم.



المطلب السادس

حكم من أكل ناسياً أو مكْرهاً أو مخْطئاً وهو صائم

صورة المسألة: إنسان صائم وأكل ناسياً أو مكْرهاً أو مخْطئاً، فهل عليه الإثم والقضاء أم لا؟.

اختلاف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: للشافعية والحنابلة ووافقهم الظاهرية، قالوا: إن من أكـل ناسـياً أو مكْرهـاً أو مخْطئاً فصيامه صحيح ولا قضاء عليه [1].

الرأي الثاني: للحنفية قالوا: إن من أكل مكْرهاً أو مخْطئاً وهو صائم فلا إثم عليه ولكن يجـب عليه القضاء [2]، أما الناسي فصومه صحيح ولا قضاء عليه[3].

الرأي الثالث: للمالكية قالوا: إن من أكل ناسياً أو مكْرهاً أو مخْطئاً فلا إثم عليه، ولكـن يجـب عليه القضاء[4]، فوافقوا الحنفية في المكْره والمخْطئ، وخالفوا الجميع في الناسي[5].

سبب الخلاف:

1- الاختلاف في قياس المكره على الناسي، فالفريق الأول وهم الشافعية والحنابلة قاسوا المكره على الناسي، بينما الفريق الثاني وهم الحنفية والثالث وهم المالكية لم يقيسوا المكره على الناسي.

2- الاختلاف في قياس الناسي في الصيام على الناسي في الصلاة، فالفريق الثالث وهم المالكية الذين أوجبوا القضاء على الناسي قاسوا الناسي في الصيام على الناسي في الصلاة، بينما الفريق الأول وهم الشافعية والحنابلة وكذلك الفريق الثاني وهم الحنفية لم يقيسوا الناسي في الصيام على الناسي في الصلاة [6].

3- الاختلاف في عموم المقتضى في قولهﷺ : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [7] ، فالفريق الأول حملوا النص على رفع" الحكم" والحكم عام يشمل الحكم الأخروي والدنيوي وبذلك

---

(1) الماوردى: الحاوي،420/3، النووي: المجموع،326/324/6، ابن قدامة: المغني،36/3، البهوتي: كشـاف القناع،320/2، ابن حزم: المحلى،356/4.

(2) الشيباني: الجامع الصغير وشرحه،140/1، الرازي: تحفة الملوك،140/1.

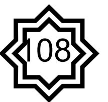
(3) ابن نجيم: البحر الرائق،292/2.

(4) ابن جزي: القوانين الفقهية،108، النفراوي: الفواكه الدواني،717/704/2.

(5) الصالح: تفسير النصوص،566/1، الخن: أثر الاختلاف،162.

(6) ابن رشد: بداية المجتهد،303/1.

(7) سبق تخريجه: ص71.



قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني والثالث حملوا النص على رفع"الإثم الأخروي" فقط مع بقاء الحكم الدنيوي وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدلوا بعموم المقتضى في قوله ﷺ:" رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "[1]، حيث قالوا إن المرفوع في الحديث هو "الحكم"، والحكم يشمل الحكم الأخروي وهو رفع الإثم والعقاب، والحكم الدنيوي وهو صحة صيام الناسي والمخطئ والمكره [2].

وأيدوا رأيهم في الناسي:

بحديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه " [3].

فالحديث صريح الدلالة في أن الناسي لا شيء عليه، وصيامه صحيح وعليه أن يتمه.

كما أنهم ألحقوا المكْره بالناسي؛ بل قالوا إنه أولى منه في ذلك لأنه مخاطب بالأكل لدرء الضرر[4].

قال الماوردي: " لأن الأكل ناسياً أحسن حالاً من المكْره، ولا يفطر به الناسي، فكان المكْره أولى ألا يفطر " [5].

وقال النووي في المجموع: " واحتجوا لعدم البطلان بأنه بالإكراه سقط أثر فعله، ولهذا لا يأثم بالأكل؛ لأنه مأمور بالأكل لا منهياً عنه، فهو كالناسي بل أولى منه بأن يفطر؛ لأنه مخاطب بالأكل لدفع ضرر الإكراه عن نفسه، بخلاف الناسي فانه ليس بمخاطب لا بأمر ولا نهي"[6].

---

(1) أخرجه بهذا اللفظ ابن عدي في الكامل،150/2، وقد حسنه النووي في روضة الطالبين،168/6، ورواه ابن ماجة في سننه: كتاب الطلاق، باب طلاق المكْره والناسي،ح2043،ص53، بلفظ " إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" ، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.

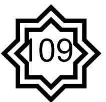
(2) انظر: الماوردى: الحاوي،420/3، ابن قدامة: المغني،36/3.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً،ح1933،ص366 ، ومسلم: كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، ح2605،ص527.

(4) الرملي: نهاية المحتاج،420/3، الخن: أثر الاختلاف،160.

(5) الماوردي: الحاوي،420/3.

(6) النووي: المجموع،325/6.



وقال البهوتي: " ولا يفطر مكْره سواء أُكْرِه على الفعل حتى فعل ما أُكْره عليه، أو فُعل به بأن صب في حلقه مكْرهاً لعموم قوله ﷺ " وما استكرهوا عليه " [1] [2].

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

استدلوا على صحة صوم الناسي: بحديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال : "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه ، فإنما أطعمه الله وسقاه "[3].

ولم يقيسوا المكْره والمخْطئ على الناسي؛ لأن الحكم في الناسي على خلاف القياس، فلا يقاس عليه غيره[4].

قال الكاساني في بدائع الصنائع :" والقياس أن يفسد وإن كان ناسياً وهو قول مالك لوجود ضد الركن، حتى قال أبو حنيفة لولا قول الناس لقلت يقضي؛ أي لولا قول الناس أن أبا حنيفة خالف الأمر لقلت يقضي لكننا تركنا القياس بالنص، وهو ما روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: " من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإن الله عز وجل أطعمه وسقاه " حكم ببقاء صومه وعلل بانقطاع نسبة فعله عنه بإضافته إلى الله تعالى لوقوعه من غير قصده، وروي عن أبي حنيفة أنه قال لا قضاء على الناسي للأثر المروي عن النبي ﷺ، والقياس أن يقضي ذلك، ولكن إتباع الأثر أولى إذا كان صحيحاً وحديث صححه أبو حنيفة لا يبقى لأحد فيه مطعن"[5].

---

(1) البهوتي: كشاف القناع،320/3.

(2) وقال ابن قدامة بعد أن ذكر مفسدات الصوم: " وأن المفسد للصوم من المفسدات ما كان عن عمد وقصد، إلا أنه نقل عن ابن عقيل قوله أن من أُكْرِه بالوعيد يحتمل أنه يفطر، قال ابن قدامة:" وأما إن أُكْرِه على شيء من ذلك بالوعيد فقال ابن عقيل: قال أصحابنا لا يفطر به أيضاً لقول النبيﷺ :" عفي لأمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" ، قال: ويحتمل عندي أنه يفطر؛ لأنه فعل المفطر لدفع الضرر عن نفسه، فأشبه المريض يفطر لدفع المرض، ومن يشرب لدفع العطش .." انظر: ابن قدامة: المغني،36/3.

(3) سبق تخريجه: ص109.

(4) يعنون بذلك: أن حكم الناسي في الصيام ثبت بنص حديث أبو هريرة المذكور، وهو خلاف القياس على الناسي في الصلاة، فإن من نسي في الصلاة وتكلم فإن صلاته تبطل عندهم ولا تصح، فكان الأصل أن يقيسوا الأكل نسياناً في الصيام على الكلام نسياناً في الصلاة وبالتالي يبطلوا صوم من أكل ناسياً، لكنهم خالفوا هذا القياس لورود النص فيمن أكل ناسياً وهو حديث أبو هريرة، هذا وقد عجب الشافعي من تفريقهم في الحكم بين الناسي في الصلاة والناسي في الصيام، قال الشافعي: ... والحجة عليهم في الكلام في الصلاة ساهيا وتفريقهم بين العمد والنسيان في الصوم حجة عليهم في الصلاة بل الكلام في الصلاة ناسيا أثبت وأولى; لأنه عن النبي" صلى الله عليه وسلم" فكيف فرقوا بين العمد والنسيان في الصوم ؟ ، الشافعي: الأم،244/3.

(5) الكاساني: بدائع الصنائع،599/598/2.

وقال المرغيناني في الهداية: " وإذا أكل الصائم أو شرب أو جامع نهاراً ناسياً لم يفطر، والقياس أن يفطر وهو قول مالك "رحمه ا " لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسـياً فـي الصلاة ، ووجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام :" للذي أكل وشرب ناسيا تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك" وإذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية بخـلاف الصلاة؛ لأن هيئة الصلاة مذكرة فلا يغلب النسيان، ولا مذكر في الصوم فيغلب، ولا فرق بـين الفرض والنفل؛ لأن النص لم يفصل ولو كان مخْطئاً أو مكْرهاً فعليه القضاء، خلافـاً للشـافعي "رحمه ا " فإنه يعتبر بالناسي، ولنا أنه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب؛ ولأن النسيان من قبل من له الحق، والإكراه من قبل غيره فيفترقان، كالمقيد والمريض في قضاء الصلاة"[1].

وهذا يتوافق مع رأيهم بعدم عموم المقتضى في حديث "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان.." فإن المرفوع عندهم هو" الإثم " الأخروي فقط، مع بقاء الحكم الدنيوي، وعليه أوجبـوا القضـاء على المكره والمخطئ.

قال ابن نجيم : " وأما حديث "رفع عن أمتي" فهو من باب الاقتضاء، وقد أريد به الحكم الأخروي فلا حاجة إلى إرادة الحكم الدنيوي، إذ هو لا عموم له كما عرفَ في الأصول"[2].

ثالثاً: أدلة الفريق الثالث:

علل المالكية رأيهـم: بأن ركن الصيام وهو الإمساك قد فات بالأكـل نسـياناً، فيجـب القضاء، ولم يأخذوا بحديث أبي هريرة ﷺ في الناسي، وذلك لأنه خبر آحاد مخالف لقاعدة عامة عندهم وهي أن النسيان لا يؤثر في المأمورات، وحسب قواعدهم في المذهب إذا خـالف خبـر الواحد قاعدة عامة لا يؤخذ به[3].

وقد نقل ابن حجر عن ابن العربي قوله: " تمسك جميع فقهاء الأمصـار بظـاهر هـذا الحديث وتطلع مالك إلى المسألة من طريقها فأشرف عليه؛ لأن الفطر ضد الصـوم والإمسـاك ركن الصوم فأشبه ما لو نسي ركعة من الصلاة...، وعلى أصل مالك إن خبر الواحد إذا جـاء بخلاف القاعدة لم يعمل به"[4].

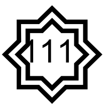
---

(1) المرغيناني: الهداية،309/1.

(2) ابن نجيم: البحر الرائق،474/2، وانظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،136، السرخسي: المحـرر،188/1، ابـن نظام الدين: فواتح الرحموت،448/1.

(3) الشاطبي: الموافقات،201/196/3، البوطي: ضوابط المصلحة،166 وما بعدها.

(4) ابن حجر: فتح الباري،156/4.



وقد قال ابن دقيق العيد في" إحكام الأحكام : "وذهب مالك إلى إيجاب القضاء وهو القياس، فإن الصوم قد فات ركنه وهو من باب المأمورات والقاعدة تقتضي أن النسيان لا يؤثر في المأمورات" [1]، ويقصد بإيجاب القضاء"على الناسي وهو القياس" أي أن مالك "رحمه ا " قاس ترك ركن الصوم وهو الإمساك بالأكل نسياناً، على ترك ركن من الصلاة نسياناً كالركوع مثلاً؛ فكما لا تصح الصلاة بترك ركن الركوع نسياناً لا يصح الصوم بترك ركن الإمساك بالأكل نسياناً بجامع الركنية في كلٍ منهما[2].

لذلك فإن المالكية لم يقولوا بعموم المقتضى في حديث "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان.."، وحملوه على رفع " الإثم " الأخروي فقط، مع بقاء الحكم الدنيوي، وعليه أوجبوا القضاء على الناسي والمخطئ والمكره .

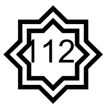
الرأي الراجح:

هو رأي الشافعية ومن وافقهم، القائلين بصحة صوم من أكل ناسياً أو مخطئاً أو مكرهاً، وذلك لأن رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه عن الصائم هو الأولى لما فيه من تخفيف ورفع للحرج عنه، كما أن هذا الرأي يؤدي إلى إتمام العبادة في موعدها مما يتوافق مع نصوص الشريعة التي تحث على إتمام الأعمال وعدم إبطالها، كما أن معظم العلماء متفقون على أن الناسي لا قضاء عليه باستثناء الإمام مالك"رحمه ا " وقوله معارض بحديث أبي هريرة ولا اجتهاد في مورد النص، وا تعالى أعلم.

تعليق على هذه المسألة:

لقد عمل كلٌ من الشافعية والحنابلة برأيهم في عموم المقتضى في هذه المسألة، وعليه قالوا بصحة صوم من أكل ناسياً أو مكْرهاً أو مخْطئاً، وذلك لحديث: "رفع عن أمتي الخطأ..." [3]، وأيدوا رأيهم في الناسي بحديث أبي هريرة ﷺ " من نسي وهو صائم فأكل أو شرب..." [4] ، أما الحنفية فإنهم عملوا أيضاً برأيهم في عدم عموم المقتضى في هذه المسألة فحملوا حديث " رفع عن أمتي الخطأ..."على رفع الحكم الأخروي دون الحكم الدنيوي، وعليه قالوا إن من أكل مخْطئاً أو مكْرهاً وهو صائم فلا إثم عليه ولكن عليه القضاء، أما الناسي فقالوا بصحة صيامه وذلك لحديث

(1) ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام،270/1، الخن: أثر الاختلاف،162.
(2) الخن: أثر الاختلاف،162.
(3) سبق تخريجه: ص109.
(4) سبق تخريجه: ص109.



أبي هريرة ﷺ، فوافقوا الشافعية والحنابلة في رأيهم في الناسي، أما المالكية فلم يقولـوا بعمـوم المقتضى في هذه المسألة، وحملوا حديث "رفع عن أمتي..." على رفع الإثم الأخروي، وعليه أفتوا برفع الإثم عن الناسي والمكْره والمخْطئ مع وجوب القضاء، ولم يأخذوا بحديث أبي هريـرة ﷺ في الناسي، وذلك لمخالفته القواعد العامة عندهم كما ذكرنا [1]، وبذلك وافقوا الحنفية في رأيهم في المكْره والمخْطئ، وخالفوا الجميع في الناسي، وا تعالى أعلم.

(1) انظر الصفحة: 112 من هذا البحث.

المبحث الثاني

أثر الاختلاف في المعاملات

ويشتمل على: ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : بيع المكْره.

المطلب الثاني: يمين المكْره.

المطلب الثالث: ضمان المستَعير.

المطلب الأول

بيع المكْره

صورة المسألة: أُكْرِه إنسان على بيع ما يملكه بغير حق [1]، فما حكم هذا البيع ؟.

اختلاف العلماء في المسألة على رأيين:

الرأي الأول: للجمهور وهم المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، قالوا: إن بيع المكْـره لا يصح ويقع باطلاً [2] [3].

الرأي الثاني: للحنفية ولهم رأيان في المسألة، الأول: للإمام أبي حنيفة وصاحبيه، قـالوا: إن بيع المكْره بيعاً فاسداً وليس باطلاً [4] [5].

---

(1) ذكر العلماء لبيع المكره حالتان: الأولى: أن يبيع ماله في حق وجب عليه فذلك ماضٍ سائغ لا رجوع فيـه عند الفقهاء، الثانية: بيع المكْره ظلماً وقهـراً ؛ فـذلك بيـع لا يجـوز عليـه، القرطبـي: الجـامع لأحكـام القرآن،184/10، وانظر: ابن عادل: اللباب في تفسير الكتاب،167/12.

(2) ابن جزي: القوانين الفقهية،212، العبدري: التاج والإكليل،248/4، الماوردي: الحاوي،410/5، الزنجاني: تخريج الفروع،171، النووي: المجموع،161/9، ابن تيمية: المحرر في الفقه،311/1، ابـن ضـويان: منـار السبيل،307/306/1، ابن حزم: المحلى،510/7، سابق: فقه السنة،42/4.

(3) وقد ذكر بعض العلماء شروطاً يجب تحققها حتى يصير الإنسان مكْرهاً، الأول: أن يكون المكْـرِه قـاهراً للمكْره ولا يقدر على دفعه، الثاني: أن يغلب على ظن المكْره أن الذي يخافه من جهة المكْرِه يقع به، الثالث: أن يكون ما يهدده به المكْرِه مما يلحق ضرر بالمكْره كالقتل والقطع والضرب والحبس الطويل ونحو ذلك، انظـر: الماوردي: الحاوي،232/10، الشيرازي: المهذب،78/2، النووي: المجموع،66/17.

(4) الكاساني: بدائع الصنائع،126/10، ابن عابدين: رد المحتار،536/4.

(5) اتفق الحنفية والجمهور على أن الباطل والفاسد في العبادات بمعنى واحد، وهو الشيء الذي لم تترتب عليـه آثاره الشرعية، واختلفوا في الباطل والفاسد في المعاملات فقال الجمهور هما مترادفان وبمعنى واحد، بينما قال الحنفية إنه يوجد فرق بين الباطل والفاسد في المعاملات، فالباطل هو: ما لا يكون مشروعاً بأصله ولا بوصفه، وذلك بأن يكون الخلل في أصل العقد وفي ركن من أركانه، مثل بيع الصبي والمجنون فهو باطل لانعدام أهليـة المتصرف، فهذا البيع لا يترتب عليه أثر لكونه غير مشروع أصلاً، أما الفاسد عندهم فهو: ما كـان مشـروعاً بأصله دون وصفه، أي أن الخلل في أحد أوصافه، وذلك كالبيع بثمن مجهول، وكبيع الربويات مثل بيع صـاع من التمر بصاعين منه، فإن بيع التمر في أصله مشروع، ولكنه غير مشروع بوصف من أوصافه وهو الزيـادة في أحد العوضين، فلو طرحت الزيادة صح البيع ولا يحتاج إلى عقد جديد، ولو اتصل هذا البيع بـالقبض فإنـه يفيد الملك الخبيث، انظر: الجصاص: الفصول في الأصول،345/1، البخاري: كشف الأسرار،380/1، ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير،333/1، ابن نجيم: البحر الرائق،472/2، القرافي: أنوار البروق،304/2، الشـاطبي: الموافقات،455/1، السبكي: الإبهاج،69/1، الإسنوي: التمهيد،59/1، الزركشي: البحر المحـيط،257/1، ابـن النجار: شرح الكوكب المنير،473/1، الطوفي: شرح مختصر الروضة،445/1.

الثاني للإمام زفر "رحمه ا ": إن بيع المكْره كبيع الفضولي[1]، فإنه عقد صحيح موقوف على الإجازة من البائع [2].

تعليق على مخالفة الإمام زفر للإمام أبى حنيفة وصاحبيه:

أرى أن مخالفة زفر للإمام وصاحبيه مخالفة ظاهرية وليست جوهرية، لأن صحة البيع في كلا الرأيين متوقفة على إجازة البائع، إذن النتيجة واحدة في كلا الرأيين، وبهذا يظهر لنا أن الخلاف بينهما شكلي ليس إلا، وا تعالى أعلى وأعلم.

سبب الخلاف:

1- الاختلاف في عموم المقتضى في قولهﷺ : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "[3] ،فالفريق الأول حملوا النص على رفع" الحكم" والحكم عام يشمل الحكم الأخروي والدنيوي وبذلك قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني حملوا النص على رفع"الإثم الأخروي" فقط مع بقاء الحكم الدنيوي وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

2- الاختلاف في معنى الباطل والفاسد في المعاملات، فالجمهور لا يفرقون بين الباطل والفاسد في المعاملات فهما عندهم بمعنى واحد، بينما الحنفية يفرقون بينهما[4].

الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدلوا على رأيهم بعموم المقتضى في قوله ﷺ : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" [5]، حيث قالوا إن المرفوع في الحديث هو " الحكم" ، والحكم يعم الحكم الأخروي برفع المؤاخذة والعقاب، والحكم الدنيوي برفع الإكراه، إذن بيع المكْره باطل لأن الإكراه مرفوع بنص الحديث[6].

---

(1) يقصد ببيع الفضولي: هو أن يبيع الشخص مال غيره بغير إذنه ولا ولاية له، أو هو: من يتصرف في حق الغير بغير إذن شرعي، كالأجنبي يزوج أو يبيع ما لا ولاية له عليه وما لا يملك، انظر: ابن نجيم: البحر الرائق،245/2، ابن رشد: بداية المجتهد،172/2، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،50/5، الموسوعة الكويتية: 115/9.

(2) الكاساني: بدائع الصنائع،126/10، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،3324/5.

(3) سبق تخريجه: ص109.

(4) انظر: الصفحة 115 من هذا البحث.

(5) سبق تخريجه: ص109.

(6) الماوردي: الحاوي،411/5، الكرمي: دليل الطالب لنيل المطالب،25/1.

قال النووي في المجموع : " المكْره بغير حق لا يصح بيعه، وبه قال مالك وأحمد والجمهور ...، واحتج أصحابنا بحديث ابن عباس أن رسول ا ﷺ قال " إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [1].

وأيدوا رأيهم بما يلي:

1- قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [2].

فالرضا شرط أساسي للبيع، فإذا انعدم الرضا انعدم البيع [3].

قال ابن العربي في تفسيره لقوله تعالى :﴿ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ " وهذا نص على إبطال بيع المكْره لفوات الرضا منه، وتنبيه على إبطال أفعاله كلها[4]، حملاً عليه" [5].

2- قوله ﷺ : " إنما البيع عن تراض " [6].

فدل الحديث على أنه لا بيع من غير تراضٍ [7].

3- ما روي عن علي بن أبى طالب ﷺ قال: " سيأتي على الناس زمان . . . ، يبايع المضطرون وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع المُضْطَر " [8].

قال الماوردي: "والمكْره مضطَر إذن لا يصح بيعه" [9].

---

(1) النووي: المجموع،161/9.

(2) سورة النساء: الآية 28.

(3) النووي: المجموع،158/9.

(4) لعل المستنبط من قولهم ببطلان الأفعال كلها بفوات الرضا أنهم يستندون لعموم المقتضى فيما ذهبوا إليه.

(5) ابن العربي: أحكام القرآن،411/1.

(6) أخرجه ابن ماجة في سننه: كتاب التجارات، باب بيع الخيار، ح2185، ص376، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.

(7) النووي: المجموع،158/9.

(8) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب البيوع، باب في بيع المضطَر، ح3382،ص516، قال الألباني: ضعيف، نفس المرجع.

(9) الماوردي: الحاوي،410/5.

4- قالوا: إن المكْره قد حملَ على البيع بغير حق، فلم يصح وذلك ككلمة الكفر إذا أُكْرِه عليها المسلم [1].

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

احتج أبو حنيفة وصاحباه لرأيهم: بأن المشترى في البيع الفاسد يصير مالكاً للمبيع، وذلك لأن ركن العقد وهو الإيجاب والقبول لم ينعدم بالإكراه، وإنما الذي انعدم هو شرط الرضا، فإذا زال هذا المانع وهو عدم الرضا صح العقد وجاز، وانقلب العقد من الفساد إلى الصحة[2].

قال البخاري في كشف الأسرار: "وبيع المكْره ينعقد فاسداً لوجود أصل الاختيار وهو الرضا" [3].

وجاء في شرح مجلة الأحكام لعلى حيدر: " أما إذا أجازه المكْره برضائه بعد زوال الإكراه؛ يصبح البيع نافذاً " [4].

وهذا يتوافق مع رأيهم بعدم عموم المقتضى في حديث " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" [5]، فالمرفوع عندهم هو الإثم الأخروي مع بقاء الحكم الدنيوي، وعليه فإن الأصل أن يقع العقد صحيحاً ولكن لما لم يتحقق أحد أوصاف العقد وهو الرضا قالوا بفساده، وأصبح متوقفاً على إجازة البائع[6].

الرأي الراجح:

هو رأي الحنفية وذلك لأن رأيهم يؤدي إلى إمضاء أكبر قدر من العقود والمعاملات بين الناس وهذا يتوافق مع الشريعة حيث إن الشريعة حرصت وحضت وحثت على ذلك، كما أنهم قالوا إن العقد يصبح صحيحاً برضا المكره وإجازته للعقد بعد زوال حالة الإكراه، وبذلك يرتفع الإشكال ويتبين أن الرضا وهو أحد شروط صحة العقد قد تحقق، وبذلك يصح العقد ويمضي، والله تعالى أعلم.

---

(1) النووي: المجموع،158/9.

(2) السرخسي: المبسوط،100/24، الكاساني: بدائع الصنائع،126/10، ابن عابدين: رد المحتار،536/4.

(3) البخاري: كشف الأسرار،537/4، وانظر: التفتازاني: التلويح،413/2.

(4) حيدر: درر الأحكام،35/1.

(5) سبق تخريجه: ص109.

(6) السرخسي: المبسوط،10/24، الكاساني: البدائع،126/10.

تعليق على المسألة:

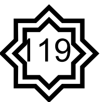
لا شك أن أصحاب الرأي الأول وهم الشافعية والحنابلة ومن وافقهم، القائلين ببطلان بيع المكْره، قد طبقوا رأيهم القائل بعموم المقتضى في هذه المسألة، وذلك برفع حكم الإكراه في الدنيا والآخرة، وذلك لحديث "رفع عن أمتي الخطأ..." [1]، ولكن استدلالهم بعموم المقتضى ليس هو الدليل الوحيد في المسألة، بل أيدوا قولهم بأن الرضا شرط في صحة العقد، وذلك لقوله تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾[2]، وقوله ﷺ: " إنما البيع عن تراض" [3]، وإذا انعدم الرضا في العقد بطل العقد، وعليه قالوا ببطلان بيع المكْره، هذا بالنسبة للرأي الأول، أما الحنفية فإنهم أيضاً عملوا في هذه المسألة برأيهم وهو عدم عموم المقتضى في الحديث المذكور، لأن المرفوع عندهم هو الإثم فقط، وكان ينبغي أن يقع العقد صحيحاً؛ ولكن نظراً لوجود خلل في أحد أوصاف العقد وهو الرضا صار العقد فاسداً، فبيع المكْره عندهم بيع فاسد، وقع الخلل في أحد أوصافه وهو عدم الرضا، فإذا ما أزيل هذا الوصف الفاسد وذلك بإجازة البائع للبيع بعد زوال حالة الإكراه فإن البيع ينقلب من الفساد إلى الصحة، وبذلك يصح العقد ويمضي ولا يحتاج إلى عقد جديد.

---

(1) سبق تخريجه: ص109.

(2) سورة النساء: من الآية 28.

(3) سبق تخريجه: ص118.



المطلب الثاني

يميـن المكْـره

صورة المسألة: أُكْرِه إنسان على أن يحلف يميناً مكْرهاً، كما لو أَكْره اليهود أحد المقـاومين على أن يحلف ألا يقاومهم، فهل ينعقد هذا اليمين ويلزم الوفاء به، أو لا ينعقد ولا يلزم الوفـاء به؟.

اختلف العلماء في هذه المسألة على رأيين:

الرأي الأول: للمالكية والشافعية والحنابلة قالوا: إن يمين المكْره لا تنعقد [1].

الرأي الثاني: للحنفية، قالوا: إن يمين المكْره تنعقد ويحنث إذا خالفها [2].

سبب الخلاف:

1- تعارض ظواهر النصوص، حيث تعارض قوله ﷺ : " ليس على مقهور يمين "[3]، مع حديث حذيفة ". . . نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم"[4].

2- الاختلاف في عموم المقتضى في قولهﷺ : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [5]، فالفريق الأول حملوا النص على رفع" الحكم" والحكم عام يشمل الحكم الأخـروي والـدنيوي وبذلك قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني حملوا النص على رفع"الإثم الأخروي" فقط مع بقاء الحكم الدنيوي وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

---

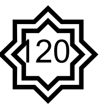
(1) العبدري: التاج والإكليل،275/3، الحطاب: مواهب الجليل،315/5، الضـبي: اللبـاب فـي فقـه الإمـام الشافعي،391/1، الماوردي: الحاوي،368/15، الزركشي: المنثور في القواعد،188/1، ابن هبيـرة: اخـتلاف العلماء،376/2، ابن قدامة: المغني،661/11، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،2450/4.

(2) السرخسي: المبسوط،196/24، الزيلعي: تبيين الحقائق،188/5، الغنيمي: اللباب،4/3، الكليـوبي: مجمـع الأنهر،47/4، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،2450/4.

(3) أخرجه الدار قطني في سننه: ح3812، 302/5، والهندي في كنز العمال: ح46427، 703/16، قال ابـن الجوزي في التحقيق: فيه عنبسة وهو ضعيف، وقال الذهبي: أظنه موضوعاً، وقال الألباني: موضوع، انظـر: ابن الجوزي: التحقيق،383/2، الذهبي: تنقيح التحقيق،319/2، الزيلعي: نصب الرايـة،294/3، ابـن حجـر: التلخيص الحبير،421/4، الألباني: السلسلة الضعيفة،368/9.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب الوفاء بالعهد، ح4531،ص905.

(5) سبق تخريجه: ص109.



الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدلوا بعموم المقتضى في قوله صلي الله عليه وسلم : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [1]، حيث إن المقدر المرفوع هو " الحكم " فيعم الحكم الأخروي برفع المؤاخذة والعقاب، والحكم الدنيوي بعدم انعقاد يمين المكْره وعدم لزوم الكفارة إذا حنث به؛ وعليه فالحديث يدل على أن المكْره على الحلف معفو عنه [2].

قال الشافعي: " أصل ما أذهب إليه أن يمين المكْره غير ثابتة عليه لما احتججت به من الكتاب والسنة "[3].

قال عطاء في معنى الحديث: " أي أنه يطرح عنه الخطأ والنسيان والإكراه " [4].

قال البهوتي وهو يعدد شروط الحالف: " أن يحلف مختاراً فإن حلف مكْرهاً لم تنعقد يمينه لقوله ﷺ " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [5].

وأيدوا ما ذهبوا إليه بما يلي:

1- قوله ﷺ : " ليس على مقهور يمين " [6] [7].

والمكْره مقهور على الحلف وعليه لا تنعقد يمينه بنص الحديث.

2- إنه قول بغير حق فلم يصح كما لو أُكْرِه على كلمة الكفر [8].

---

(1) سبق تخريجه: ص109.

(2) الفوزان: الملخص الفقهي،602/2، الغرياني: مدونة الفقه المالكي وأدلته،374/2.

(3) الشافعي: الأم،175/8، ويقصد بالاحتجاج بالكتاب والسنة ؛ قوله تعالى:" ... إلا من أُكْرِه وقلبه مطمئن بالإيمان ..." (سورة النحل: من الآية 106)، وقولهﷺ " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " ، انظر: البيهقي: السنن الصغرى،106/4.

(4) البيهقي: السنن الصغرى،106/4.

(5) البهوتي: الروض المربع،454/1.

(6) أخرجه الدار قطني في سننه: ح3812، 302/5، والهندي في كنز العمال: ح46427، 703/16، قال ابن الجوزي في التحقيق: فيه عنبسة وهو ضعيف، وقال الذهبي: أظنه موضوعاً؛ وقال الألباني: موضوع، انظر: ابن الجوزي: التحقيق،383/2، الذهبي: تنقيح التحقيق،319/2، الزيلعي: نصب الراية،294/3، ابن حجر: التلخيص الحبير،421/4، الألباني: السلسلة الضعيفة،368/9.

(7) الماوردي: الحاوي،368/15، ابن قدامة: المغني،161/11.

(8) الشيرازي: المهذب،128/2، ابن قدامة: الغني،161/11.

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

1- حديث حذيفة بن اليمان قال :"ما منعنى أن أشهد بدراً إلا أنى خرجت أنا وأبى – حُسَيْل [1]، قال فأخذنا كفار قريش قالوا إنكم تريدون محمداً فقلنا ما نريده ما نريد إلا المدينة. فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لننصرفن إلى المدينة ولا نقاتل معه فأتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرناه الخبر فقال: انصرفا نفى لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم"[2].

قال الطحاوي: " فكان في الحديث ما قد دل على أن اليمين على الإكراه تلزم كما تلزم على الطواعية" [3].

2- إن المكْره كان له أن يوري[4]عن يمينه، ولما لم يور ولا ذهب بنيته إلى خلاف ما أُكْره عليه فقد قصد إلى اليمين، ولو لم يرد أن يحلف لورى لأن الأعمال بالنيات فلذلك تلزمه اليمين[5].

وهذا يتوافق مع قولهم بعدم عموم المقتضى في قوله ﷺ " رفع عن أمتي الخطأ. . ." [6]، فالمقدر المرفوع عندهم هو" الإثم " الأخروي مع بقاء الحكم الدنيوي وعليه لا يرفع حكم الإكراه عن الحالف في الدنيا وبذلك تنعقد يمينه ويحنث بعدم الوفاء بها.

قال السرخسي: " وتأويل " رفع عن أمتي الخطأ..." رفع الإثم " [7].

---

(1) حسيل : هو اسم والد حذيفة واليمان لقب له، والمشهور في استعمال المحدثين هو اليمان، انظر: النووي: شرح مسلم،144/12، المناوي: فيض القدير،38/1.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الجهاد والسير،، باب الوفاء بالعهد، ح4531،ص905.

(3) الطحاوي: شرح مشكل الآثار،130/2، وانظر: ابن الهمام: شرح فتح القدير،488/3، الزيلعي: تبيين الحقائق،195/2، قال النووي: إن أمر النبي ﷺ لحذيفة ووالده ليس للإيجاب ، فإنه لا يجب الوفاء بترك الجهاد مع الإمام ونائبه ولكن النبي ﷺ أراد أن لا يشيع على أصحابه نقض العهد ، انظر: النووي: شرح مسلم،144/12.

(4) التورية هي: أن يظهر الإنسان خلاف ما يضمر، والتورية في الحلف هي أن يأتي الحالف بلفظ فيه إيهام على السامع يكون له معنيان قريب وبعيد ويريد البعيد، كقوله هي طالق ويريد من وثاق أو يريد وجعها بالطلق ومعناه القريب إبانة العصمة، انظر: العدوي: حاشية العدوي،79/2،الأنصاري: فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب،124/2، البجيرمي: تحفة الحبيب،396/3.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،186/10، ابن حجر: فتح الباري،323/21.

(6) سبق تخريجه: ص109.

(7) السرخسي: المبسوط،230/8.



الرأي الراجح:

هو رأي الجمهور وهم المالكية والشافعية والحنابلة، والذين يقولون بأن يمين المكره غير منعقدة، وذلك لأن حديث حذيفة الذي استدل به الحنفية على رأيهم حمله العلماء على الندب وليس على الإيجاب، وقالوا لا يجب الوفاء بترك الجهاد مع الإمام ونائبه[1]، كما أن المكره على اليمين حينما حلف كان مسلوب الاختيار والإرادة وبذلك خرج عن حيز الفعل فلا يضاف إليه وتكون تصرفاته في حال الإكراه ملغاة ولا اعتبار لها، ولهذا لا تلزمه اليمين، وا تعالى أعلم.

تعليق على هذه المسألة:

استدل الشافعية والحنابلة على أن يمين المكْره غير منعقدة بحديث " رفع عن أمتي الخطأ..."[2]، حيث إنهم قدروا " الحكم" وجعلوه عاماً يشمل أحكام الدنيا والآخرة، أي إنهم يقولون بعموم المقتضى، وقد طبقوا قولهم بعموم المقتضى في هذه المسألة، وعليه قالوا برفع حكم الإكراه عن الحالف مكْرهاً وبذلك أفتوا بأن يمينه غير منعقدة ولا إثم عليه، وأما الحنفية فهم كذلك طبقوا رأيهم بعدم عموم المقتضى في هذه المسألة لأنهم حملوا الحديث على رفع الإثم الأخروي فقط دون غيره من المقدرات، وعليه قالوا إن الحكم الدنيوي يلزم من حلف مكْرهاً؛ وبذلك أفتوا بانعقاد يمين الحالف وحنثه إذا خالفها، وقد دعموا رأيهم بحديث حذيفة [3]، وبذلك يكون كلٌ من الفريقين قد طبق رأيه في عموم المقتضى في هذا الفرع ، وا تعالى أعلم .

---

(1) انظر: النووي: شرح مسلم، 144/12.

(2) سبق تخريجه: ص109.

(3) انظر: ص122 من هذا البحث.



المطلب الثالث

ضمان المستَعير

ذكرنا فيما سبق أنه يعمل بعموم المقتضى عند القائلين به إن أمكن حمل النص على جميع المعاني المقدرة، وأما إذا تعذر الحمل على جميع المعاني وذلك بأن كان تقدير كلٍ منها يؤدي إلى التناقض فلا يعمل بعموم المقتضى، وإنما يتقدر مقدر واحد من هذه المقدرات، وفي هذه المسألة تطبيق للقول بمنع عموم المقتضى وذلك لتناقض المعاني المقدرة، وإليك المسألة.

صورة المسألة:

استعار[1] إنسان شيئاً ما من إنسان آخر، وتلف هذا الشيء عنده بدون تعد أو تقصير منه فهل على هذا المستعير ضمان أم لا ؟.

اختلاف العلماء في المسألة على رأيين:

الرأي الأول: للشافعية والحنابلة قالوا: عليه الضمان تعدى أو لم يتعد [2].

الرأي الثاني: للحنفية والمالكية قالوا: لا يضمن إلا بالتعدي والتقصير [3].

سبب الخلاف:

1- الاختلاف في المقتضى في قولهﷺ **:** " على اليد ما أخذت حتى تؤديه " [4]، فالفريق الأول حمل الحديث على"الضمان" أي على اليد ضمان ما أخذت، بينما الفريق الثاني حمل الحديث على"الحفظ" أي على اليد حفظ ما أخذت.

---

(1) الإعارة في اللغة مأخوذة من عار الفرس إذا ذهب، أو من العار لأنه لا يستعير أحد إلا به عار أو حاجة ، أما اصطلاحاً: فهي تمليك المنافع بغير عوض، ابن حجر: فتح الباري،241/5، الصنعاني: سبل السلام،91/3، وانظر: السرخسي: المبسوط،242/11، قليوبي: حاشية قليوبي،19/3.

(2) النووي: روضة الطالبين،76/4، الأنصاري: أسنى المطالب،328/2، عميرة: حاشية عميرة،21/3، ابن قدامة: المغني،353/5، البهوتي: الروض المربع،271/1، الرحيباني: مطالب أولي النهى،740/3.

(3) السغدي: النتف في الفتاوى،583/2، الكاساني: بدائع الصنائع،217/6، البغدادي: مجمع الضمانات،163/1، حيدر: درر الأحكام،218/2، ابن عبد البر: الاستذكار،38/12، القرافي: الذخيرة،201/6، وذكر بعض العلماء أن للمالكية تفصيل في ضمان العارية، فإن المستعير يضمن فيما يغاب عليه وهو ما يمكن إخفاؤه كالثياب والحلي، وذلك إذا لم يكن على التلف أو الضياع بينة على حصوله منه بلا سبب، ولا يضمن فيما لا يغاب عليه كالحيوان والعقار، انظر: ابن عبد البر: التمهيد،38/12، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،4048/5.

(4) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب البيع، باب في تضمين العارية، ح3561، ص593، قال الألباني: ضعيف، نفس المرجع.

2- تعارض ظواهر النصوص، حيث تعارض حديث أمية بن صفوان" أن النبي ﷺ استعار منه دروعاً... [1]، مع حديث" ليس على المستعير غير المُغِلْ ضمان..." [2].

الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدلوا بحديث سمرة قال: قال النبيﷺ : " على اليد ما أخذت حتى تؤديه " [3] ، فالحديث يحتمل عدة تقديرات: " الضمان، الحفظ، الرد أو التأدية" فيصبح المعنى على اليد ضمان ما أخذت، أو حفظ ما أخذت، أو تأدية ما أخذت؛ حتى تؤديه، والثالث لا يصلح للتقدير وذلك لأنه جعل غاية الشيء لقولهﷺ " حتى تؤديه"، فالشيء لا يكون غاية لنفسه، كما أن النص لا يستقيم معناه بحمله على هذا المعنى، فلم يبق إلا الضمان والحفظ، فالشافعية والحنابلة قدروا الضمان، وعليه أوجبوا الضمان على المستعير، وكان الأصل أن يقدروا الضمان والحفظ معاً جرياً على قولهم بعموم المقتضى، ولكنهم لم يقدروا إلا الضمان فقط وذلك لأن المعنيين المقدرين متنافيان، فتقدير الضمان ينافى تقدير الحفظ، فإذا ما قُدر الضمان مع الحفظ معاً تصبح يد المستعير يد ضمان ويد أمانة في نفس الوقت وهذا متناقض ولا يصح، وعليه حملوا النص على مقدر واحد وهو " الضمان "، ولم يقولوا بعموم المقتضى في هذه المسألة [4].

وأيدوا ما ذهبوا إليه بما يلي:

"حديث أمية عن أبيه صفوان بن أمية أن النبي ﷺ استعار منه دروعاً يوم خيبر فقال: أغصباً يا محمد ؟ فقال ﷺ بل عارية مضمونة،قال: فضاع بعضها يوم خيبر فعرض النبي ﷺ أن يضمنها ، فقال صفوان: أنا اليوم في الإسلام أرغب " [5].

فالحديث صريح الدلالة في ضمان العارية من المستعير.

---

(1) أخرجه أحمد في مسنده: حديث صفوان بن أمية، ح15337، 400/3، قال الأرنؤوط: حديث حسن، نفس المرجع.

(2) أخرجه الدار قطني في سننه: باب العارية، ح2593، 456/3، قال الدار قطني: إسناده ضعيف، نفس المرجع، والمغلّ من الإغلال وهو الخيانة، انظر: الصنعاني: سبل السلام،92/3.

(3) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب البيع، باب في تضمين العارية، ح3561، ص593، قال الألباني: ضعيف، نفس المرجع.

(4) الشوكاني: نيل الأوطار،422/6، الصالح: تفسير النصوص،560/1، علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي،279، الدريني: المناهج الأصولية،375.

(5) أخرجه أحمد في مسنده: حديث صفوان بن أمية، ح15337، 400/3، قال الأرنؤوط: حديث حسن، نفس المرجع.

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

أيضاً استدلوا بحديث سمرة" على اليد ما أخذت حتى تؤديه "[1]، حيث حملوا الحديث على " الحفظ" فيصبح المعنى "على اليد حفظ ما أخذت" حتى تؤديه، وعليه تكون يد المستعير يد أمانة ولا يضمن إلا بالتعدي والتقصير [2].

وأيدوا رأيهم بما يلي:

1- قوله ﷺ : " ليس على المستعير غير المُغِلّ ضمان. . . "[3].

فالحديث واضح الدلالة في عدم وجوب الضمان على المستعير.

2- قالوا لا يوجد سبب وجوب الضمان على المستعير وذلك لأن الضمان لا يجب على المرء إلا بفعله وهنا المستعير لم يفعل شيئاً وعليه لا يجب الضمان عليه[4].

الرأي الراجح:

هو رأي الفريق الثاني وهم الحنفية والمالكية، الذين يقولون إن المستعير لا يضمن إلا بالتعدي والتقصير، وذلك لعدم وجود سبب للضمان؛ فإن الضمان لا يجب على المرء إلا بفعله والمستعير لم يفعل شيئاً حتى يضمن، كما أن تضمين المستعير بغير سبب يؤدي إلى التشاحن والبغضاء بين الناس وهذا ما نهت عنه الشريعة الغراء ودعت إلى سد بابه، وا أعلم.

تعليق على هذه المسألة:

من الملاحظ أنه يوجد اتفاق بين العلماء في هذه المسألة على القول بعدم عموم المقتضى في حديث" **على اليد ما أخذت**..." ، فالشافعية والحنابلة والذين يقولون بعموم المقتضى فإنهم لم يقولوا به في هذه المسألة، وهذا لا يعد مخالفةً لمذهبهم، وذلك لأن التقديرات متناقضة، فالضمان ينافي الحفظ كما ذكرنا، وعليه حملوا النص على مقدر واحد وهو " الضمان " وبذلك أوجبوا الضمان على المستعير وقد أيدوا رأيهم بحديث "صفوان"، وأما المالكية وإن اتفقوا مع الشافعية والحنابلة بتقدير مقدر واحد وعدم القول بعموم المقتضى، إلا إنهم خالفوهم في المقدر حيث قدروا " الحفظ" وليس الضمان، موافقين الحنفية في ذلك، وأما الحنفية فقد عملوا برأيهم بعدم القول بعموم المقتضى في هذه المسألة، وحملوا النص على مقدر واحد فقط هو" الحفظ" وعليه

---

(1) سبق تخريجه: ص116.

(2) انظر: الزيلعي: تبيين الحقائق،76/5.

(3) أخرجه الدار قطني في سننه: باب العارية، ح2593، 456/3، قال الدار قطني: إسناده ضعيف، نفس المرجع، والمغلّ من الإغلال وهو الخيانة، انظر: الصنعاني: سبل السلام،92/3.

(4) الكاساني: بدائع الصنائع،380/8، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،4047/5.

قالوا إن يد المستعير يد أمانة وليست يد ضمان ولا يضمن إلا بالتعدي والتقصير، فالجميع هنـا حملوا النص" على اليد..." على مقدر واحد، ولم يقولوا بعموم المقتضى فيه، وا تعالى أعلـى وأعلم.

المبحث الثالث

أثر الاختلاف في الأحوال الشخصية

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: طلاق المكْره.

المطلب الثاني: اشتراط الولي في النكاح.

المطلب الثالث: حكم قول الرجل لزوجته أنت طـالق أو طلقتـك ونوى ثلاثاً.

المطلب الأول

طـلاق المكْـره

صورة المسألة: أُكْرِه إنسان على طلاق زوجته بغير حق [1]، فهل يقع طلاقه أم لا ؟.

اختلاف العلماء في المسألة على رأيين:

الرأي الأول: **للمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، وهو محكي عن عمر بن الخطاب وعلي وابن عباس وابن الزبير وشريح وعطاء وطاووس وجابر بن زيد والحسن وغيرهم ، قـالوا:** إن طلاق المكْره لا يقع [2].

الرأي الثاني: **للحنفية وهو محكى عن الثوري والنخعي وابن المسيب وعمر بن عبـد العزيـز وغيرهم؛ قالوا:** إن طلاق المكْره يقع.

سبب الخلاف:

1- تعارض ظواهر النصوص حيث تعارض قوله ﷺ : " لا طلاق ولا عتاق في إغلاق " [3]، مع قوله ﷺ: "كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه" [4].

2- الاختلاف في عموم المقتضى في قوله ﷺ : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " [5] ، فالفريق الأول حملوا النص على رفع" الحكم" والحكم عام يشمل الحكم الأخروي والدنيوي وبذلك

---

(1) هناك إكراه على الطلاق بحق، وذلك مثل أن يكْرِهه الحاكم على الطـلاق، أي أن الطـلاق يكـون بـأمر قضائي، فإن الطلاق يقع في هذه الحالة، لأنه قول حمل عليه بحق فصح منه، كالحربي إذا أُكْره على الإسـلام، وأما مسألتنا هذه فهي في الإكراه على الطلاق بغير حق، انظر: المـاوردي: الحـاوي،232/10، الشـيرازي: المهذب،78/2، النووي: المجموع،66/17.

(2) مالك: المدونة،279/2، ابن عبد البر: الاستذكار،201/6، ابن رشد: بداية المجتهد،81/2، العبدري: التـاج والإكليل،46/4، الغزالي: الوسيط،387/5، النووي: المجموع،66/17، ابن تيمية: الفتاوى الكبرى،489/5، ابن ضويان: منار السبيل،223/2، ابن حزم: المحلى،212/7، وانظر: البغوي: شـرح السـنة،222/9 الفـوزان: الملخص الفقهي،389/2، الموسوعة الكويتية،29/17.

(3) أخرجه ابن ماجة في سننه: كتاب الطلاق ، باب طلاق المكْره والناسي،ح2046،ص353، قـال الألبـاني: حسن ، نفس المرجع.

(4) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب الطلاق، باب ما جاء في طلاق المعتوه، بلفظ: " كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله " ،ح1191،ص283، قال الألباني: ضعيف جداً، نفس المرجع.

(5) سبق تخريجه: ص109.



قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني حملوا النص على رفع"الإثم الأخروي" فقط مع بقاء الحكم الدنيوي وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

3- الاختلاف في أن المطلق مكرهاً هل هو مختار أم غير مختار، فالذين قالوا إنه ليس مختاراً وهم الفريق الأول لم يوقعوا الطلاق عليه، والذين قالوا إنه مختار وهم الفريق الثاني أوقعوا الطلاق عليه[1].

الأدلة:

أولاً: أدلة الفرق الأول:

استدلوا بعموم المقتضى في قوله ﷺ : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "[2]، حيث إن المرفوع في الحديث هو " الحكم "، والحكم يعم الحكم الأخروي وهو المؤاخذة والعقاب، والحكم الدنيوي وهو عدم وقوع طلاق المكْره[3].

وأيدوا رأيهم بما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿ . . . إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ . . ﴾[4].

قال عطاء: " الشرك أعظم من الطلاق "[5].

ونقل ابن القيم عن الشافعي "رضي الله عنه" أنه قال: " قال عز وجل إلا من أُكْرِه وقلبه مطمئن بالإيمان، وللكفر أحكام فلما وضعها الله تعالى عنه سقطت أحكام الإكراه عن القول كله؛ لأن الأعظم إذا سقط عن الناس سقط ما هو أصغر منه "[6].

وقال ابن عبد البر: " فنفى الكفر باللسان إذا كان القلب مطمئناً بالإيمان، فكذلك الطلاق إذا لم يرده بقلبه ولم ينوه ولم يقصده لم يلزمه"[7].

---

(1) ابن رشد: بداية المجتهد،81/2.

(2) سبق تخريجه: ص109.

(3) الماوردي: الحاوي،228/10، الشيرازي: المهذب،279/2، ابن قدامة: المغني،260/8، ابن القيم: إعلام الموقعين،42/4، ابن عادل: اللباب،167/12، الغرياني: مدونة الفقه المالكي وأدلته،673/2.

(4) سورة النحل: من الآية 106.

(5) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الطلاق،باب من لم ير طلاق المكْره شيئاً، ح7، 38/4، قال ابن حجر في الفتح: سنده صحيح، ابن حجر: فتح الباري،390/9، وانظر: ابن عبد البر: الاستذكار،202/6، الشوكاني: نيل الأوطار،330/6.

(6) ابن القيم: إعلام الموقعين،42/4، وانظر: ابن حجر: فتح الباري: 390/9، الصنعاني: سبل السلام،238/3.

(7) ابن عبد البر: الاستذكار،201/6.



قال القرطبي في تفسيره: " لما سمح الله عز وجل بالكفر وهو أصل الشريعة عند الإكراه ولم يؤاخذ به، حمل العلماء عليه فروع الشريعة كلها، فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤاخذ به، ولم يرتب عليه حكم، وبه جاء الأثر المشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم :" رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "[1] [2].

2- قوله ﷺ : " لا طلاق ولا عتاق في إغلاق "[3].

وقد فسر بعض علماء غريب الحديث "الإغلاق"بأنه الإكراه؛ لأن المكْره مغْلَقٌ عليه أمره وتصرفه[4].

قال ابن الجوزي: " إغلاق أي إكراه، وكأنه يغلق عليه الباب ويحبس ويكْره على الطلاق" [5].

وقال ابن بطال: " تأويل الإغلاق عند العلماء بالإكراه " [6].

فصار الحديث بهذا التأويل نصاً في عدم وقوع طلاق المكْره.

3- أفتى العديد من الصحابة بعدم وقوع طلاق المكْره، منهم عمر وعلي وابن عباس وغيرهم.

فقد روي عن قدامة الجمحي : " أن رجلاً على عهد عمر بن الخطاب تدلى بحبل ليشتار عسلاً [7] ، فأتت امرأته فجلست على الحبل فقالت ليطلقها ثلاثاً وإلا قطعت الحبل ، فذكرها بالله والإسلام فأبت فطلقها ثلاثاً ، ثم خرج إلى عمر فذكر له ذلك فقال : ارجع إلى أهلك فليس هذا بطلاق " [8].

---

(1) سبق تخريجه: ص109.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،182/1.

(3) أخرجه ابن ماجة في سننه: كتاب الطلاق ، باب طلاق المكْره والناسي،ح2046،ص353، قال الألباني: حسن ، نفس المرجع.

(4) الزمخشري: الفائق في غريب الحديث،72/3.

(5) ابن الجوزي: غريب الحديث،161/2.

(6) ابن بطال: شرح صحيح البخاري،411/7، وانظر: ابن حجر: فتح الباري،163/1، العيني: عمدة القاري،259/14، المناوي: فيض القدير،564/6.

(7) ليشتار عسلاً: أي ليجتنيه، يقال: شار العسل أي جناه، انظر: الزمخشري: الفائق في علوم الحديث،268/2، ابن الجوزي: غريب الحديث،567/1.

(8) أخرجه البيهقي في السنن الصغير: كتاب الخلع والطلاق، باب طلاق المكْره، ح2092، 124/3، قال ابن حجر: الحديث منقطع، ابن حجر: التلخيص الحبير،468/3، وانظر: الزيلعي: نصب الراية،224/3، ابن الملقن: البدر المنير،18/8.



وروي عن حماد بن سلمة عن حميد عن الحسن أن علياً رضي الله عنه قال :" لا طلاق لمُكْرَهْ " [1].

وروي عن أبي يزيد المديني عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال :" ليس لمُكْرَهْ ولا لمضطهد طلاق " [2].

فهذه نصوص صريحة وواضحة من الصحابة تدل دلالة صريحة على عدم وقوع طلاق المكْره.

ثانياً: أدلة الفرق الثاني:

1- القياس حيث قاسوا المكْره على الهازل بجامع أن كلاً منهما قصد إيقاع الطلاق، ولأنه عرف الشرين فاختار أهونهما [3]، وقد أثبتوا وقوع طلاق الهازل، بحديث النبي ﷺ أنه قال : " ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة " [4].

قال السرخسي : "وخُلْع المكْره وطلاقه وعتاقه واقع عندنا " [5].

وقال المرغيناني في الهداية: "طلاق المكْره واقع، خلافاً للشافعي "رحمه ا " وهو يقول إن الإكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل، لأنه مختار في التكلم بالطلاق، ولنا أنه قصد إيقاع الطلاق في منكوحته في حالة أهليته ...، وهذا لأنه عرف أهون الشرين واختار أهونهما، وهذا آية القصد والاختيار، إلا أنه غير راضٍ بحكمه، وذلك غير مخل به " أي بالطلاق" كالهازل" [6].

2- قوله ﷺ : "كل طلاق جائز إلا طلاق الصبي والمعتوه" [7].

قالوا: كل تفيد عموم الطلاق باستثناء طلاق الصبي والمعتوه، فيدخل فيه طلاق المكْره وعليه يقع طلاقه ويصح[8].

---

(1) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الخلع والطلاق، باب طلاق المكْره، ح15497، 357/7، وانظر: الشافعي: الأم،433/8، ابن القيم: إعلام الموقعين،43/4.

(2) أخرجه ابن أبى شيبة: كتاب الطلاق، باب ما من لم ير طلاق المكْره شيئاً، ح1، 38/4 ، قال الألباني: رجاله رجال الثقات، الألباني: إرواء الغليل، ح2046، 113/7.

(3) السمرقندي: تحفة الفقهاء،195/2، ابن الهمام: فتح القدير،488/3، الزيلعي: تبيين الحقائق،195/2.

(4) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب الطلاق، باب ما جاء في الجد والهزل في الطلاق،ح1184، ص 282، قال الألباني: صحيح ، نفس المرجع.

(5) السرخسي: المبسوط،316/6.

(6) المرغيناني: الهداية،536/2.

(7) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب الطلاق، باب ما جاء في طلاق المعتوه، بلفظ: " كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله " ،ح1191،ص283، قال الألباني: ضعيف جداً، نفس المرجع.

(8) السرخسي: المبسوط،78/24، الكاساني: بدائع الصنائع،118/10.

وهذا يتوافق مع رأيهم بعدم عموم المقتضى في حديث : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان. . ." [1]،حيث إنهم حملوا الحديث على "رفع الحكم الأخروي" مع بقاء الحكم الدنيوي، وعليه قالوا بوقوع طلاق المكْره .

الرأي الراجح:

هو رأي الجمهور وهم المالكية والشافعية والحنابلة ومن وافقهم، القائلين بعدم وقوع طلاق المكره، وذلك لقوة أدلتهم وكثرتها، ولأن قياس الحنفية المكره على الهازل قياس في مقابلة النص وهو حديث" لا طلاق ولا عتاق في إغلاق " [2]، والقياس في مقابلة النص لا يصح، والأولى أن يؤخذ بقياس الجمهور وهو قياس الإكراه في الطلاق على الإكراه في الكفر؛ فكما أن المكره على الكفر لا تلحقه عقوبة في الدنيا والآخرة وكأن قوله لم يكن فكذلك الطلاق، ولا شك أن الطلاق أقل خطراً من الكفر، كما أن عدم وقوع الطلاق هو ما أفتى به العديد من الصحابة والأولى الأخذ بقولهم وترك قول غيرهم، كما أن القول بعدم وقوع طلاق المكره يحافظ على استمرار الحياة الزوجية والتي تعتبر من أهم المطالب التي تسعى الشريعة لتحقيقها، لذلك كله فإن الراجح هو رأي الجمهور [3]، وا تعالى أعلم.

تعليق على هذه المسألة:

لقد طبق كلٌ من الشافعية ومن وافقهم القائلين بعموم المقتضى قاعدة عموم المقتضى في هذه المسألة، ولم يوقعوا طلاق المكْره، وأيدوا ما ذهبوا إليه بحديث "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"، أما الحنفية الذين لم يقولوا بعموم المقتضى" في حديث رفع عن أمتي الخطأ. . ." [4]، "وهو الأصل"، قالوا إن المرفوع هو الإثم الأخروي مع بقاء الحكم الدنيوي، وبذلك لا يرفع حكم الإكراه الدنيوي، وعليه أوقعوا طلاق المكْره، "وهو الفرع"، وبذلك توافق رأيهم في الفرع مع الأصل، واعتمدوا كذلك على القياس حيث قاسوا المكْره على الهازل في وقوع الطلاق، وقالوا كما يقع طلاق الهازل يقع طلاق المكْره، وا الهادي والموفق إلى سواء السبيل.

---

(1) سبق تخريجه: ص109.

(2) أخرجه ابن ماجة في سننه: كتاب الطلاق ، باب طلاق المكْره والناسي،ح2046،ص353، قال الألباني: حسن ، نفس المرجع.

(3) الملا: اختلاف الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ، 188/189.

(4) سبق تخريجه: ص109.



المطلب الثاني

اشتراط الولي في النكاح

صورة المسألة: زوجت امرأةٌ نفسها بغير ولي فهل يصح عقد زواجها أم لا يصح ؟.

اتفق العلماء على أن الصغيرة إذا زوجت نفسها فإن نكاحها لا يصح ويقع باطلاً [1].
واختلفوا في المرأة البالغ العاقل على رأيين:

الرأي الأول: للمالكية والشافعية والحنابلة وهو محكي عن جمع من الصحابة والتابعين منهم عمر وعلي وابن عباس وابن عمر وعائشة، والحسن وابن المسيب وعمر بن عبد العزيز وشريح وغيرهم قالوا: إنه لا يجوز لها أن تزوج نفسها بغير ولي [2].

الرأي الثاني: للحنفية[3] قالوا: يجوز للمرأة البالغة العاقلة أن تزوج نفسها أو غيرها [4].

سبب الخلاف:

1- وجود تعارض ظاهري بين عدة آيات في القرآن الكريم في إسناد النكاح، فهناك عدة آيات تسند النكاح إلى الأولياء، وهناك عدة آيات أخرى تسند النكاح إلى النساء، مثل : قوله تعالى: ﴿... فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ. . .﴾ [5]، وقوله تعالى: ﴿. . . فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[6]، فالآية الأولى أسندت النكاح إلى الأولياء، بينما الآية الثانية أسندت الفعل ومنه النكاح إلى المرأة.

---

(1) الكاساني: بدائع الصنائع،357/3، الحطاب: مواهب الجليل:43/5، النووي: المجموع،149/16، ابن مفلح: المبدع شرح المقنع،25/7.

(2) الثعلبي: التلقين،112/1، النفراوي: الفواكه الدواني،60/1، الشافعي: الأم،31/6، الماوردي: الحاوي،38/9، ابن الدهان: تقويم النظر،25/4، الحسيني: كفاية الأخيار،444، ابن قدامة: المغني،337/7، البعلي: كشف المخدرات،586/2، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،6572/9، وهناك رواية أخرى للإمام مالك تقول: إن المرأة الدنية لها أن توكل رجلاً يزوجها، انظر: ابن عبد البر: الاستذكار،394/5، النووي: المجموع،149/16.

(3) هذا الرأي لأبي حنيفة وأبي يوسف، وقال محمد بن الحسن أن العقد موقوف على إجازة الولي، انظر: الكاساني: بدائع الصنائع،369/3، الزيلعي: تبيين الحقائق،117/2، الكليوبي: مجمع الأنهر،488/1.

(4) الكاساني: بدائع الصنائع،369/3، الكليوبي: مجمع الأنهر،488/1، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،6573/9.

(5) سورة النساء: من الآية 25.

(6) سورة البقرة: من الآية 240.



2- إن الآيات والأحاديث التي تشترط الولاية على النكاح تحتمل عدة وجوه [1].

3- الاختلاف في الولاية على المرأة العاقلة البالغة هل هي ولايـة إجبـار أم ولايـة اختيـار، فالفريق الأول قالوا إن الولاية عليها ولاية إجبار ولذلك يشترط الولي، بينما الفريق الثاني قـالوا إن الولاية عليها ولاية اختيار ولذلك لا يشترط الولي.

4- الاختلاف في عموم المقتضى قوله ﷺ : " لا نكاح إلا بولي " [2]، فالفريق الأول حمل الحديث على "نفي الصحة" وبذلك قالوا بعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني حملوا الحديث على "نفي الكمـال" وبذلك لم يقولوا بعموم المقتضى.

الأدلة:

أولاً: أدلة الفرق الأول:

استدلوا بعموم المقتضى في قوله ﷺ : " لا نكاح إلا بولي " [3]، حيث إنهم حملـوا الحـديث على نفي الصحة، ونفي الصحة مقتضى عام يعم نفي الفضيلة والكمال وغير ذلك من المقدرات، وعليه قالوا لا نكاح صحيح للمرأة بدون إذن الولي [4] [5].

قال الآمدي: " يجب اعتقاد ظهور الحديث في نفي الصحة والكمال ... " [6].

قال النووي: " الحديث يقتضي نفي الصحة " [7].

وقال الحطاب: "فنفى أن يكون نكاحاً جائزاً إلا على هذه الصفة " [8].

---

(1) ابن رشد: بداية المجتهد،9/2.

(2) أخرجه أحمد في مسنده: ح9536، 394/4، قال الأرنؤوط: حديث صحيح، نفس المرجع.

(3) أخرجه أحمد في مسنده: ح9536، 394/4، قال الأرنؤوط: حديث صحيح، نفس المرجع.

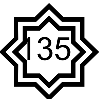
(4) انظر: المرداوي: التحبير شرح التحرير،2777/6، سابق: فقه السنة،40/2، كما ويتضح عموم المقتضى في هذا الحديث أجلى في أن النفي يعم نفي صحة الحكم الدنيوي وإذا انتفى الحكم الـدنيوي اسـتلزم ذلـك ثبـوت المؤاخذة والعقاب الأخروي.

(5) هناك من العلماء من حمل الحديث على نفي الحقيقة الشرعية فيصبح المعنى " لا نكاح شرعي أو موجـود في الشرع إلا بولي، وعليه قالوا لا حاجة إلى الإضمار في الحديث، انظـر: الغزالـي: المستصـفى،234/1، الزركشي: شرح الزركشي على مختصر الخرقي،318/2، ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام،107/1.

(6) الآمدي: الإحكام،17/3 وما بعدها.

(7) النووي: شرح صحيح مسلم،205/9.

(8) الحطاب: مواهب الجليل،187/5.



ونقل المباركفوري عن السيوطي أنه قال: "حمله الجمهور على نفي الصحة وأبو حنيفة على نفي الكمال"[1].

وأيدوا رأيهم بما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ...﴾[2].

فقد نهى الله عز وجل الأولياء عن عضل النساء إذا أردن النكاح، والعضل المنع فلو جاز لهن التفرد بالعقد لما كان أثر لعضل الأولياء ولما كان لتوجه النهي إليهم معنى[3].

قال الشافعي:"هي أبين دليل في القرآن على اعتبار الولي وإلا لما كان لعضله معنى"[4].

وقال الطبري : " وفي هذه الآية الدلالة الواضحة على صحة قول من قال لا نكاح إلا بولي من العصبة، وذلك أن الله تعالى ذكر منع الولي من عضل المرأة إن أرادت النكاح ونهاه عن ذلك، فلو كان للمرأة إنكاح نفسها بغير إذن وليها...، لم يكن لنهي وليها عن عضلها معنى مفهوم، إذ كان لا سبيل إلى عضلها "[5].

وقالوا : ومما يؤيد ذلك المعنى أن هذه الآية نزلت في معقل بن يسار كان قد زوج أختاً له ابن عمه فطلقها، ثم أراد الزوج نكاحها وأرادت نكاحه بعد مضي عدتها فأبى معقل وقال: زوجتك وآثرتك على غيرك فطلقتها لا أزوجكها أبداً ، فنزل قوله تعالى: "لا تعضلوهن"[6].

2- استدلوا بعدد من الآيات التي تخاطب الأولياء وتُسند النكاح إليهم ومنها:

قوله تعالى: ﴿... فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ...﴾[7].

(1) المباركفوري: تحفة الأحوذي،227/4.

(2) سورة البقرة: من الآية 232.

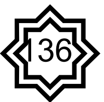
(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،73/3، الماوردي: الحاوي،39/9، النووي: المجموع،150/16.

(4) الشافعي: الأم،32/6، وانظر: الأنصاري: أسنى المطالب،125/3.

(5) الطبري: جامع البيان،26/5.

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،73/3، ابن كثير: تفسير ابن كثير،371/2، وانظر: الشافعي: الأم،31/6، ابن قدامة: المغني،337/7.

(7) سورة النساء: من الآية 25.



وقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء . . .﴾ (1).

وقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَى مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ. . .﴾ (2).

وقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ. . .﴾ (3).

قالوا : ففي هذه الآيات لم يخاطب بالنكاح إلا الرجال ولو كان يصح للنساء الولاية في الزواج لذكرهن، فدل ذلك على أن إذن الأولياء شرطٌ في نكاحهن وإذا انعدم الولي بطل النكاح(4).

3- قوله ﷺ : " أيما امرأة نكحت نفسها بغير ولي فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل . . ." (5).

فدل الحديث على أن أي امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل (6).

قال الشافعي: " فأي امرأة نكحت بغير إذن وليها فلا نكاح لها " (7).

قال النووي: " من فوائد الحديث أن الولاية ثابتة على جميع النساء لأن لفظ أيما عام ومعناه أي امرأة " (8).

4- قوله ﷺ : " لا تزوج المرأةُ المرأةَ ولا المرأة نفسها فإن الزانية هي التي تزوج نفسها " (9).

فهذا نص صريح وواضح دل على أنه لا يصح للمرأة أن تلي زواج نفسها أو غيرها.

5- ما نقل من إجماع الصحابة على عدم صحة نكاح المرأة من غير ولي(10).

قال ابن المنذر: "إنه لا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف ذلك" (11).

---

(1) سورة النساء: من الآية 34.

(2) سورة النور: من الآية 32.

(3) سورة القصص: من الآية 27.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،73/3، الماوردي: الحاوي،39/9.

(5) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب النكاح، باب في الولي،ح2083،ص316، قال الألباني: صحيح، نفس المرجع.

(6) الماوردي: الحاوي،40/9، النووي: المجموع،150/16.

(7) الشافعي: الأم،35/6.

(8) النووي: المجموع،151/16.

(9) أخرجه ابن ماجة في سننه: كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ح1882،ص327، قال الألباني: صحيح دون جملة الزانية، نفس المرجع.

(10) الماوردي: الحاوي،42/9.

(11) النووي: المجموع،149/6.



فقد روى الشافعي من طريق عكرمة بن خالد قال: " جمعت الطريق ركباً فيه امرأة ثيب فولت رجلاً منهم أمرها فزوجها رجلاً، فجلد عمر بن الخطاب الناكح ورد نكاحها " [1].

6- استدلوا بالقياس: حيث قاسوا ولاية التزويج على ولاية القضاء والإمامة فكما لا تثبت ولاية القضاء والإمامة للمرأة لا تثبت ولايتها في التزويج بجامع عدم القدرة في كلٍ منهما [2].

7- استدلوا بالمعقول: قالوا إن في اشتراط الولي الاحتياط للأبضاع وصيانة الأنكحة عن الجحود، كما أن المرأة ضعيفة العقل والدين سريعة العاطفة سهلة الخداع وهي قاصرة عن اختيار الولي الأصلح لها، فكان من الحكمة ألا تتزوج إلا بولي [3].

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

1- استدلوا بعدد من الآيات أُسند النكاح فيها إلى المرأة منها:

قوله تعالى: ﴿. . . فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ. . .﴾ [4].

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ. .﴾ [5].

قوله تعالى: ﴿. . . فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [6].

قالوا: هذه الآيات صريحة الدلالة في أن النكاح ينعقد بعبارة المرأة لأن الآيات أسندت النكاح إليهن، لذلك يصح إنكاح المرأة البالغة العاقلة نفسها أو غيرها [7].

2- قوله ﷺ: " الأيِّمُ أحق بنفسها من وليها . . . " [8].

قالوا: الأيم هي المرأة التي لا زوج لها بكراً كانت أو ثيباً، وقد أفاد الحديث أن المرأة أحق من وليها بمباشرة عقد الزواج، ولن تكون أحق منه إلا إذا زوجت نفسها بغير رضاه [9].

---

(1) أخرجه الشافعي في مسنده: كتاب عشْرةْ النساء،ح1380،ص475، والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ح14010، 111/7، قال الألباني: ضعيف، الألباني: إرواء الغليل،ح1842، 249/6.

(2) ابن الدهان: تقويم النظر،26/4.

(3) الرملي: نهاية المحتاج،216/6، ابن قدامة: المغني،337/7، الفوزان: الملخص الفقهي،335/2.

(4) سورة البقرة: من الآية 230.

(5) سورة البقرة: من الآية 232 .

(6) سورة البقرة: من الآية 240.

(7) الكاساني: بدائع الصنائع،373/3، الزيلعي: تبيين الحقائق،117/2، ابن نجيم: البحر الرائق،192/3، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته،6573/9.

(8) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب النكاح، باب استئذان الثيب، ح3365،ص663.

(9) ابن الهمام: شرح فتح القدير،260/3، ابن نجيم: البحر الرائق،192/3.

3- قوله ﷺ : " ليس للولي مع الثيب أمر . . . " [1].

قالوا: دل الحديث على قطع ولاية الولي عن المرأة وأن أمرها بيدها [2].

4- قالوا: كما أن للحرة البالغة الولاية والتصرف في المال؛ فلها الولاية والتصرف في النكاح[3]، كما وأنها إذا أقرت بالنكاح صح ولو لم يكن لها إنشاء العقد لما صح إقرارها كالرقيق والصغير[4].

وهذا ينسجم مع قولهم بعدم عموم المقتضى في حديث " لا نكاح إلا بولي " [5]، حيث إنهم حملوه على "نفي الكمال"، وبذلك قالوا إن ولاية البالغة العاقلة ثيباً أو بكراً ولايةُ اختيارٍ وليس ولاية إجبار، وعليه يصح أن تزوج نفسها أو غيرها بغير ولي " [6].

الرأي الراجح:

هو رأي الجمهور وهم المالكية والشافعية والحنابلة القائلين باشتراط الولي في النكاح، وذلك لقوة أدلتهم وكثرتها، كما أن عدم اشتراط الولي في النكاح يفتح أبواب مفاسد عظيمة، حيث إن بعض النساء ترغب في الزواج من رجل وأولياؤها غير موافقين عليه، لأنهم يعرفون أنه ليس كفئاً للزواج، فإذا ما زوجت هذه المرأة نفسها من تلك الرجل بغير إذن أوليائها فإن ذلك سيؤدي إلى مشاكل كثيرة قد تصل إلى حد التشاجر والتقاتل بين الطرفين، وهذا يؤدي إلى قطع الأرحام وقطع حبل التوادد والتحابب والتعارف بين الناس والذي شرع الزواج من أجله، كما أن المرأة سريعة العاطفة سهلة الخداع يمكن أن يخدعها أي شخص، فكان من الحكمة اشتراط الولي في النكاح، كما أنه في اشتراط الولي احتياط للأبضاع وصيانة للأنكحة عن الجحود والإنكار، خاصة في وقتنا هذا الذي انتشر فيه الفساد وسوء الأخلاق وقلة الأمانة، لذلك كله فإن رأي الجمهور في اشتراط الولي هو الراجح، والله تعالى أعلم.

---

(1) أخرجه أحمد في مسنده: حديث عبد الله بن عباس، ح3087، 334/1، قال الأرنؤوط: صحيح، نفس المرجع.

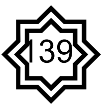
(2) السرخسي: المبسوط،19/5.

(3) ابن نجيم: البحر الرائق،193/3، الكليوبي: مجمع الأنهر،488/1,.

(4) السرخسي: المبسوط،21/5، الزيلعي: تبيين الحقائق،117/2.

(5) سبق تخريجه: ص135.

(6) الكاساني: بدائع الصنائع،374/3، ابن الهمام: شرح فتح القدير،260/3، الموصلي: الاختيار لتعليل المختار،172/2.



تعليق على هذه المسألة:

من الملاحظ أن الشافعية ومن وافقهم قد عملوا بقاعدة عموم المقتضى في هذه المسـألة، وذلك بحملهم حديث" لا نكاح إلا بولي" [1]، على نفي الصحة والذي يعم نفي الكمال والفضيلة وغير ذلك، وعليه قالوا إنه لا نكاح صحيح بغير ولي، بل قالوا إن عقد النكاح لا ينعقد بعبارة النسـاء مطلقاً، وقد أيدوا رأيهم بسيل من الأدلة، وأما الحنفية فإنهم وإن وافقوهم في الصغيرة في اشتراط الولي، فإنهم خالفوهم في المرأة البالغة العاقلة حيث أجازوا نكاحها بغير ولي بكراً كانت أو ثيباً، ولم يقولوا بعموم المقتضى في حديث" لا نكاح إلا بولي"، وحملوه على نفي الكمال، وعليـه قـالوا بصحة تزويج المرأة العاقلة البالغة نفسها من غير ولي، وقد أيدوا ما ذهبوا إليه بعدة أدلة، وعليه يمكن القول بأن كلاً من الفريقين طبق رأيه في قاعدة عموم المقتضى في هذا الفرع، والله تعالى أعلى وأعلم.

---

(1) سبق تخريجه: ص135.



المطلب الثالث

حكم قول الرجل لزوجته أنت طالقٌ أو طلقتُك ونوى ثلاثاً

صورة المسألة : قال رجل لزوجته أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثاً، فهل تعمل نيته ويقع الطلاق الثلاث اقتضاء، أم لا تعمل نيته وتقع طلقة واحدة فقط ؟.

اختلف العلماء في المسألة على رأيين:

الرأي الأول: للمالكية والشافعية ورواية للإمام أحمد قالوا : تعمل نيته ويقع الطلاق ثلاثاً إذا نواه [1].

الرأي الثاني: للحنفية قالوا : لا تقع ثلاث طلقات وإنما تقع طلقة واحدة [2].

سبب الخلاف:

1- اختلاف الفقهاء في أن الطلاق هل يقع بالنية دون اللفظ أو بالنية مع اللفظ المحتمل، فمن قال بالنية أوجب وقوع الثلاث، وكذلك من قال بالنية واللفظ المحتمل ورأى أن لفظ الطلاق يحتمل العدد، وهؤلاء هم "الفريق الأول"، ومن رأى أن لفظ الطلاق لا يحتمل العدد وأنه لابد من اشتراط اللفظ في الطلاق مع النية قال لا يجب العدد وإن نواه، وهؤلاء هم "الفريق الثاني" [3].

2- الاختلاف في عموم المقتضى في قوله" أنت طالق" ونوى ثلاثاً، فالفريق الأول قالوا إن المقدر هو" أنت طالق الطلاق أو ثلاثاً" وعليه تعمل فيه نية الثلاث وذلك لعموم المقتضى، بينما الفريق الثاني قالوا إن المقدر في قوله"أنت طالق" هو "طلقة واحدة" ولا تعمل نيته في الثلاث وذلك لعدم عموم المقتضى.

---

(1) الثعلبي: التلقين،53/4، العبدري: التاج والإكليل،53/4، النفراوي: الفواكه الدواني،1010/3، الماوردي: الحاوي،662/10، الحسيني: كفاية الأخيار،482، ابن هبيرة: اختلاف العلماء،173/2، ابن قدامة: المغني،408/8، ابن مفلح: المبدع شرح المقنع،271/7.

(2) الدبوسي: تقويم الأدلة،137، السرخسي: المحرر،189/1، وانظر: الشيباني: الجامع الصغير وشرحه،193/1، الزيلعي: تبيين الحقائق،197/2.

(3) ابن رشد: بداية المجتهد،75/2.



الأدلة:

أولاً: أدلة الفريق الأول:

احتج الشافعية لهذا القول بعموم المقتضى، وذلك لأن قوله طالق يقتضى تقدير مقَدر لا محالة والمقدر هو " طلاقٌ " فصار الطلاق كالمذكور نصاً فيصح فيه التعميم، فيصير المعنى كأنه قال " أنت طالق الطلاق أو ثلاثاً "، فتعمل فيه نية الثلاث وذلك لعموم المقتضى [1].

ثانياً: أدلة الفريق الثاني :

1- قالوا: "أنت طالق" نعت فرد للمرأة لا اسماً للطلاق ونعت الفرد لا يحتمل العدد والتعميم، والنية إنما تعمل إذا كان المنوي من محتملات اللفظ، وبما أن "أنت طالق" نعت فرد وليس من محتملات اللفظ فإن النية لا تعمل فيه، وعليه لا يمكن اعتبار نية العدد فيه باعتبار المقتضى لأن المقتضى لا عموم له [2].

2- إن المقتضى لا يجعل كالمصرح به في أصل الطلاق فكيف يجعل كالمصرح به في عدد الطلاق، وبيان ذلك: أنه إذا قال لزوجته زوري أباك أو حجي ونوى الطلاق لم تعمل نيته، بذهابها إلى الزيارة أو الحج ولا يقع الطلاق، وإذا لم تعمل نيته في أصل الطلاق فمن باب أولى ألا تعمل نيته في عدد الطلاق [3].

وهذا يتوافق مع رأيهم بعدم عموم المقتضى، وذلك لأن المقتضى يثبت بقدر الضرورة، والضرورة في حالة أنت طالق أو طلقتك ترتفع بتقدير " طلقة واحدة " فيصبح المعنى " أنت طالق أو طلقتك طلقة واحدة " وبهذا يستقيم النص ويصح ، ولا داعي إلى تقدير الثلاث [4].

قال الدركاني "رحمه ا " : " أنت طالق أو طلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من أفراد وهو الثلاث " [5].

---

(1) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول،280/1، وانظر: الدبوسي: تقويم الأدلة،137، السرخسي: المحرر،189/1.

(2) الدبوسي: تقويم الأدلة،137، السرخسي: المحرر،189/1، البخاري: كشف الأسرار،365/2.

(3) الدبوسي: تقويم الأدلة،137، السرخسي: المحرر،189/1، البخاري: كشف الأسرار،365/2.

(4) الدبوسي: تقويم الأدلة،137، البخاري: كشف الأسرار،365/2.

(5) الدركاني: التلقيح شرح التنقيح،166.



الرأي الراجح:

هو رأي الحنفية القائلين بوقوع طلقة واحدة فقط، وذلك لقوة أدلتهم ووجاهتها، كما أن القول بإيقاع طلقة واحدة فيه سد لباب الطلاق؛ خاصة في وقتنا الذي انتشرت فيه آفة الطلاق والتلفظ به، مما له الأثر الكبير على لم شمل الأسر وحمايتها من التفرق والتشرذم، وهو ما حرصت عليه الشريعة وحثت عليه، وا تعالى أعلم.

تعليق على هذه المسألة:

لا شك أن الشافعية قد عملوا برأيهم في عموم المقتضى في هذه المسألة، حيث إنهم قالوا إن المقدر في قوله أنت طالق أو طلقتك " هو طلاقٌ " وبهذا يصبح المقتضى كالمنصوص ويثبت التعميم فيه، فيصير كأنه قال " أنت طالق أو طلقتك طلاقاً ثلاثاً "، وعليه يقع الطلاق ثلاثاً إذا نواه عملاً بعموم المقتضى، وأما الحنفية فهم كذلك قد تمسكوا برأيهم بعدم عموم المقتضى وعملوا به في هذه المسألة، حيث إن المقتضى عندهم يثبت للضرورة وفي قوله" أنت طالق أو طلقتك " فإن الضرورة ترتفع بتقدير طلقة واحدة فقط، فيصير المعنى " أنت طالق أو طلقتك طلقة واحدة " وبهذا يستقيم النص ويكون لا داعي لعموم المقتضى، وعليه تقع طلقة واحدة ولا تعمل نيته بوقوع الثلاث، وا تعالى أعلم.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث نذكر أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

1- إن الدلالة أعم من الدليل فهي تشتمل على الدال والمدلول، والدال ينطبق على الدليل؛ إذن الدليل جزء من الدلالة وعنصر من عناصرها.

2- كان مما انبثق عن طرق الدلالات اختلاف الفقهاء والمتكلمين في مسألة عموم المقتضى، وهي مسألة قوي الخلاف فيها بينهم.

3- إن مسألة عموم المقتضى تتعلق بعدة مباحث من مباحث أصول الفقه، فهي لها علاقة بالمجمل، ولا النافية للجنس، وعموم المشترك، وعموم المجاز، والتأويل، وغير ذلك من المباحث.

4- إن الأصوليين متفقون في الجملة على أنواع المقتضى، حيث جعلوه ثلاثة أقسام وهي ما أضمر ضرورة صدق المتكلم، وما أضمر من أجل صحة الكلام عقلاً، وما أضمر من أجل صحة الكلام شرعاً.

5- فرق بعض أصوليي الحنفية من المتأخرين بين المقتضى والمحذوف، حيث جعلوا المقتضى ما يثبت تقديره شرعاً، وأما المحذوف فما يثبت تقديره لغةً، ومن خلال البحث ثبت أن هذا التفريق ضعيف.

6- ذكر بعض المتأخرين من أصوليي الحنفية شروطاً خاصة للمقتضى أخرجوا بها الفروع التي ثبت فيها عموم المقتضى عندهم.

7- إن مسألة عموم المقتضى تعطي الشريعة مرونة وذلك لما فيه من اجتهاد المجتهدين في تحديد المعاني والذي لم يقم الدليل الراجح على تعيين أحدها، واختيار ما يتوافق مع الواقع الجديد وما يجد من حوادث ووقائع داخل المجتمع المسلم، وهذا يتوافق مع روح الشريعة ومقاصدها.

8- إن معظم الفروع الفقهية المذكورة كتطبيق على قاعدة عموم المقتضى ليس الدليل الوحيد فيها عموم المقتضى أو عدمه، وإنما كان للعلماء أدلة أخرى استندوا إليها في أحكامهم على هذه الفروع.

9- طبق كل فريق من الحنفية والمتكلمين رأيه في عموم المقتضى في الفروع الفقهية في الغالب.



ثانياً: التوصيات:

1- إدراج مساق دلالات الألفاظ على الأحكام في خطة البكالوريوس لطلاب الشريعة، وذلك لأهمية هذا المساق حيث إنه يوسع مدارك طالب الشريعة ويمرن عقله على استيعاب النصوص وبيان المراد منها، وأيضاً يجعله يحير وجه الدلالة من النص بصورة أفضل وأدق.

2- كتابة المزيد من الأبحاث في موضوع دلالات الألفاظ على الأحكام، فهو موضوع واسع ولا يزال يحتاج إلى المزيد من البيان والتفصيل.

3- إدراج قاعدة عموم المقتضى في كتب القواعد تحت عنوان مستقل، وكتابة ما يتفرع عنها من فروع فقهية.

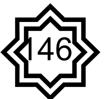
4- بحث مسألة عموم الإشارة وأثرها في الفروع في بحث مستقل.

5- بحث مسألة عموم نفي المساواة وأثرها في الفروع الفقهية في بحث مستقل.

وفي الختام أقول : " اللهم اجعل خير أعمالنا خواتيمها وخير أيامنا يوم نلقاك فيه ، وانفع بهذا العمل المتواضع عامة المسلمين واجعله خالصاً لوجهك الكريم ، هذا فإن أصبت فبتوفيقٍ من الله عز وجل وإن أخطأتُ فمن نفسي والشيطان ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الفهارس العامة

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث.
- فهرس الآثار.
- فهرس الأعلام.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس الموضوعات.



فهرس الآيات القرآنية مرتبة حسب ترتيب السور القرآنية في القرآن الكريم

مسلسل	الآية الكريمة	رقم الآية	ر- ص- في البحث
سورة البقرة وترتيبها في القرآن الكريم (2)			
1.	﴿ . . . فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ . . . ﴾	60	82-81
2.	﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ . . . ﴾	184	60
3.	﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ . . . ﴾	187	105
4.	﴿ . . . فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ . . ﴾	196	61
5.	﴿ . . . فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا . . . ﴾	230	138
6.	﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن . . . ﴾	232	138-136
7.	﴿ . . . فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ . . ﴾	240	138
8.	﴿ . . . وَلاَ تَيَمَّمُواْ الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلاَّ أَن . . . ﴾	267	88
سورة النساء وترتيبها في القرآن الكريم (4)			
9.	﴿ . . . فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ . . ﴾	3	16
10.	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا . . . ﴾	10	22-18

مسلسل	الآية الكريمة	رقم الآية	ر- ص- في البحث
11.	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ . . . ﴾	23	70-68-63-61
12.	﴿ . . . فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ . . . ﴾	25	136-134
13.	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن . . . ﴾	29	120-118
14.	﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء . . . ﴾	34	136
15.	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ . . . ﴾	43	89
سورة المائدة وترتيبها في القرآن الكريم (5)			
16.	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ . . . ﴾	3	70-68-61-45
17.	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ . . . ﴾	6	94-93-89-88
18.	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا . . . ﴾	38	36-21
سورة التوبة وترتيبها في القرآن الكريم (9)			
19.	﴿ . . . وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً . . . ﴾	36	35
سورة يوسف وترتيبها في القرآن الكريم (12)			
20.	﴿ . . . أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾	45	81
21.	﴿يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ . . . ﴾	46	81
22.	﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ . . . ﴾	82	-81-63-59-45 82





مسلسل	الآية الكريمة	رقم الآية	ر- ص- في البحث
31.	﴿ . . . رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ . . . ﴾	19	ب
سورة القصص وترتيبها في القرآن الكريم (28)			
32.	﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ . . . ﴾	27	136
سورة الحجرات وترتيبها في القرآن الكريم (49)			
33.	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا . . . ﴾	6	22
سورة المجادلة وترتيبها في القرآن الكريم (58)			
34.	﴿ . . . فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا . . . ﴾	3	60
سورة الحشر وترتيبها في القرآن الكريم (59)			
35.	﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ . . . ﴾	7	17
سورة المدثر وترتيبها في القرآن الكريم (74)			
36.	﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾	38	36
سورة العلق وترتيبها في القرآن الكريم (96)			
37.	﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴾	17	59
سورة البينة وترتيبها في القرآن الكريم (98)			
38.	﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ . . . ﴾	5	88



فهرس الأحاديث النبوية مرتبة حسب الأحرف الهجائية





فهرس الآثار مرتبة حسب الأحرف الهجائية

مسلسل	متن الأثر	رقم الصفحة
1-	" أن رجلاً على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه تدلى ليشتار عسلاً . . ."	132
2-	" جمعت الطريق ركباً . . ."	137
3-	"" سيأتي على الناس زمان. . ."	118
4-	" قال عطاء: الشرك أعظم من الطلاق"	130
5-	" لا طلاق لمُكْرَه"	132
6-	" ليس لمُكْرَه ولا مضطهد طلاق "	132



فهرس الأعلام مرتب حسب الحروف الهجائية

فهرس المصادر والمراجع مرتبة حسب الأحرف الهجائية .

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
		أولاً : القرآن الكريم وعلومه
1.	**الإستانبولي**	إسماعيل حقي بن مصطفي الاستانبولي الحنفي البروسوي، المتوفي1127هـ ، **روح البيان في تفسير القرآن**، دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان، ط1، 1424هـ - 2003م .
2.	**الألوسي**	أبي الفضل شهاب الدين محمود ابن عبد ا الحسيني الألوسي، المتوفي1270هـ، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان.
3.	**البغوي**	أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، المتوفي510هـ، **معالم التنزيل**، دار الفكر- بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ - 2002م .
4.	**البيضاوي**	ناصر الدين عبد ا بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي، المتوفى 685هـ ، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، دار الكتب العلمية- بيروت– لبنان، ط1، 1422هـ - 2003م .
5.	**الجصاص**	أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص،المتوفي370هـ، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي- بيروت .
6.	**الخازن**	علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الخازن،المتوفى725هـ، **لباب التأويل في معالم التنزيل**، دار الفكر- بيروت- لبنان، 1399هـ - 1979م.
7.	**الرازي**	أبو عبد ا محمد بن عمر بن الحسين الرازي،المتوفي606هـ، **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
8.	**الزحيلي**	وهبة مصطفي الزحيلي، **التفسير المنير**، دار الفكر- دمشق- سورية، ط2، 1418هـ - 1998م.
9.	**ابن عادل**	أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي،المتوفي880هـ، **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1419هـ - 1998م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
10.	ابن العربي	أبو بكر محمد بن عبد ا المعروف بابن العربي، المتوفي543هـ، **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر- بيروت .
11.	القرطبي	أبي عبد ا محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي،المتوفي671هـ، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار الكتب، الرياض- السعودية، 1423هـ ت 2003م.
12.	ابن كثير	أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير الدمشقي المتوفي774هـ، **تفسير القرآن العظيم المشهور بتفسير ابن كثير**، تحقيق:مصطفى السيد وآخرون، مؤسسة قرطبة ومكتبة الشيخ للتراث، الجيزة-مصر، 1412هـ-2000م.
13.	الماوردي	أبي الحسين علي بن حمد الماوردي البصري،المتوفى450هـ، **النكت والعيون**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1412هـ-1992م.
ثانياً: الحديث وعلومه		
14.	الألباني	ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني،المتوفى1420هـ، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، المكتب الإسلامي-بيروت،ط2، 1405هـ- 1985م.
15.	---	ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني،المتوفى1420هـ، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**،دار المعارف-الرياض،ط1، 1412هـ-1992م.
16.	---	ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني،المتوفى1420هـ، **ظلال الجنة في تخريج أحاديث السنة**، المكتب الإسلامي-بيروت،1413هـ-1993م.
17.	البخاري	الإمام أبي عبد ا محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، المتوفى256هـ، **صحيح البخاري**، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، دار الأفكار الدولية- الرياض،1419هـ-1988م.
18.	ابن بطال	أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال،المتوفى449هـ، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: ياسر إبراهيم، مكتبة الرشد-الرياض،ط2، 1423هـ-2003م.



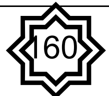
مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
19.	**البغوي**	أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي،المتوفى،510هـ، **شرح السنة،** تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد الشاويش، المكتب الإسلامي-دمشق وبيروت،ط2، 1403هـ-1983م.
20.	**ابن بلبان**	الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي،المتوفى،739هـ، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط2، 1414هـ-1993م.
21.	**البيهقي**	أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي،المتوفى،458هـ، **السنن الصغير**، تحقيق: آمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي-الباكستان، ط1، 1410هـ-1989م.
22.	---	أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي،المتوفى،458هـ، **السنن الكبرى**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط2، 1424هـ-2003م.
23.	---	أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي،المتوفى،458هـ، **معرفة السنن والآثار،** تحقيق: عبد المعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية-باكستان،ودار الوعي-حلب،ودار قتيبة-دمشق،،ط1، 1412هـ-1991م.
24.	**الترمذي**	محمد بن عيسى بن سورة الترمذي،المتوفى279هـ، **سنن الترمذي**، اعتنى به: مشهور حسن سلمان،ط1، مكتبة المعارف-الرياض.
25.	**ابن الجوزي**	جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي،المتوفى،597هـ، **التحقيق في أحاديث الخلاف**، تحقيق: مسعد السعدني، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1415هـ-1995م.
26.	---	جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي،المتوفى،597هـ، **غريب الحديث**، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1405هـ- 1985م.
27.	**ابن حجر**	أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني،المتوفى852هـ، **التلخيص الحبير**،ط1، 1419هـ-1989م.
28.	---	أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني،المتوفى852هـ**، فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة-بيروت.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
29.	**الخطابي**	أبي سليمان محمد بن محمد الخطابي،المتوفى388هـ، **معالم السنن**، المكتبة العلمية-بيروت،ط2، 1401هـ-1981م.
30.	**الدار قطني**	أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد الدار قطني،المتوفى،385هـ، **سنن الدار قطني**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط1، 1424هـ-2004م.
31.	**أبي داود**	سليمان بن الأشعث السجستاني،المتوفى275هـ، **سنن أبي داود**، اعتني به: مشهور حسن سلمان، دار المعارف-الرياض،ط1.
32.	**ابن دقيق**	تقي الدين محمد بن علي بن وهب المعروف بابن دقيق العيد، المتوفى702هـ، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق: مصطفى مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط1، 1426هـ-2005م.
33.	**الذهبي**	محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي،المتوفى748هـ، **تنقيح كتاب التحقيق**، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الحي عجيب، دار الوطن-الرياض، 1421هـ-2000م.
34.	**الزمخشري**	جار ا محمود بن عمر الزمخشري،المتوفى538هـ، **الفائق في علوم الحديث**، دار الفكر-بيروت،1414هـ-1993م.
35.	**الزيلعي**	أبو محمد عبد ا بن يوسف الزيلعي،المتوفى762هـ، **نصب الراية**، تحقيق: عبد العزيز الديوبندي وآخرون، مؤسسة الريان-بيروت،ودار القبلة-جدة،1418هـ-1991م.
36.	**الشافعي**	أبي عبد ا محمد بن إدريس الشافعي،المتوفى240هـ، **مسند الإمام الشافعي**، تحقيق: سعيد اللحام وحياة اللادقي، دار الفكر-بيروت،ط1، 1417هـ-1996م.
37.	**الشوكاني**	محمد بن علي الشوكاني،المتوفى1255هـ- **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، تحقيق: نصر فريد واصل، المكتبة التوقيفية-مصر.
38.	**ابن أبي شيبة**	عبد ا بن حمد بن أبي شيبة،المتوفى235هـ، **المصنف في الأحاديث والآثار**، علق عليه: سعيد اللحام، دار الفكر-بيروت،1414هـ-1994م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
39.	الصنعاني	محمد بن إسماعيل الصنعاني،المتوفى1182هـ، **سبل السلام**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي وعماد السيد، دار الحديث-القاهرة،ط1، 1421هـ-2000م.
40.	الطحاوي	أبو جعفر محمد بن سلامة الطحاوي،المتوفى321هـ، **شرح مشكل الآثار**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت،1408هـ-1981م.
41.	---	أبو جعفر محمد بن سلامة الطحاوي،المتوفى321هـ، **شرح معاني الآثار**، تحقيق: محمد النجار، دار الكتب العلمية-بيروت،1399هـ-1979م.
42.	ابن عبد البر	أبو عمر يوسف بن عبد ا بن محمد بن عبد البر،المتوفى463هـ، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى العلوي ومحمد البكري، مؤسسة القرطبة.
43.	ابن عدي	أبو أحمد عبد ا بن عدي الجرجاني،المتوفى365هـ، **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: يحيى غزاوي، دار الفكر-بيروت،1405هـ-1988م.
44.	العظيم آبادي	محمد بن علي بن مقصود العظيم آبادي،المتوفى1329هـ، **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، تحقيق: عبد الرحمن عثمان، المكتبة السلفية-المدينة المنورة،ط2، 1388هـ-1968م.
45.	العيني	أبو محمود محمد بن أحمد العيني،المتوفى855هـ، **شرح سنن أبي داود**، تحقيق: خالد المصري، مكتبة الرشد-الرياض،ط1، 1420هـ-1999م.
46.	---	أبو محمود محمد بن أحمد العيني،المتوفى855هـ، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: صدقي العطار، دار الفكر-بيروت، 1422هـ-2002م.
47.	ابن ماجة	أبي عبد ا محمد بن يزيد القزويني الشهير بابن ماجة، المتوفى273هـ، **سنن ابن ماجة**، اعتنى به: مشهور حسن سلمان، دار المعارف-الرياض،ط1.
48.	المباركفوري	أبي العلي محمد بن عبد الرحمن المباركفوري،المتوفى1353هـ، **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، دار الفكر-بيروت،ط3، 1399هـ-1979م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
49.	مسلم	أبي الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري،المتوفى261هـ، **صحيح مسلم**، تحقيق: صدقي العطار، دار الفكر-بيروت،ط1، 1424هـ2003م.
50.	ابن الملقن	أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المعرف بابن الملقن، المتوفى804هـ، **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الرافعي الكبير**، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة-الرياض،ط1، 1425هـ-2004م.
51.	المناوي	محمد عبد الرؤوف المناوي،المتوفى1013هـ، **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، مكتبة مصر-مصر،ط2، 1424هـ-2003م.
52.	النووي	أبو زكريا محيى الدين بن شرف النووي،المتوفى676هـ، **صحيح مسلم بشرح النووي**، دار إحياء التراث العربي-بيروت،ط2، 1392هـ-1972م.
53.	الهندي	علاء الدين علي المتقي بن حسام الهندي،المتوفى975هـ، **كنز العمال**، ط5، 1405هـ-1985م.
		ثالثاً: أصول وقواعد الفقه
		أ- مدرسة الجمهور
54.	الإسنوي	جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي،المتوفى772هـ، **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط1، 1400هـ.-1980م.
55.	---	جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي،المتوفى772هـ، **نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، مطبوع مع شرح البدخشي مناهج العقول، دار الكتب العلمية-بيروت.
56.	الأصفهاني	محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني،المتوفى748هـ، **بيان المختصر في علمي الأصول والجدل**، تحقيق: د. يحيى مراد، دار الحديث-القاهرة، 1427هـ-2006م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
57.	**الآمدي**	سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد الآمدي،المتوفى631هـ ، **الإحكام في أصول الأحكام**، ضبطه:الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1421هـ -2000م.
58.	**الإيجي**	القاضي عضد الدين والملة عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المتوفى،756هـ ، **مختصر المنتهى الأصولي**، ضبطه: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1421هـ -2000م.
59.	**الباجي**	سليمان بن خلف الباجي،المتوفى1081هـ ، ،**إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي-بيروت،ط1، 1407هـ -1986م.
60.	**الباقلاني**	القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني،المتوفى403هـ ، **التقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة-بيروت، 1418هـ -1998م.
61.	**البدخشي**	محمد بن الحسن البدخشي، **مناهج العقول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي ناصر الدين البيضاوي**، دار الكتب العلمية-بيروت.
62.	**ابن بدران**	الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدمشقي، المتوفى1346هـ ، **نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن قدامة**، ضبطه: عبد ا عمر، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1422هـ -2002م.
63.	**البغدادي**	عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي،المتوفى739هـ ، تيسير الوصول إلى **قواعد الأصول ومعاقد الفصول**،مطبوع مع شرحه للشيخ:عبد ا بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي-الدمام-السعودية،ط2.
64.	**البيضاوي**	القاضي ناصر الدين عبد ا بن عمر البيضاوي، المتوفى 685هـ ، **منهاج الوصول في علم الأصول**، مطبوع مع شرح البدخشي مناهج العقول وشرح الإسنوي نهاية السول، دار الكتب العلمية-بيروت.
65.	**التلمساني**	أبي عبد ا محمد بن أحمد بن علي التلمساني،المتوفى771هـ ، **مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول**، تحقيق: أحمد خلف، المكتبة الأزهرية-مصر.



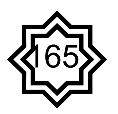
مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
.66	أل تيمية	أبو البركات عبد السلام بن عبد ا بن تيمية،المتوفى652،وعبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية،المتوفى682، وشيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية،المتوفى728، **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد عبد الحميد، مطبعة المدني-القاهرة.
.67	**الجويني**	إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد ا بن يوسف الجويني، المتوفى،478هـ، **البرهان في أصول الفقه**، علق عليه: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1418هـ-1997م.
.68	---	إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد ا بن يوسف الجويني، المتوفى،478هـ، **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1424هـ-2003م.
.69	---	إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد ا بن يوسف الجويني، المتوفى،478هـ، **الورقات**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1424هـ-2003م.
.70	**ابن الحاجب**	أبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب،المتوفى646هـ، **مختصر المنتهى الأصولي**، مطبوع مع شرح العضد لعضد الدين الإيجي، ضبط: فادي نصيف وطارق يحيى، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1421هـ-2000م.
.71	**ابن حزم**	أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري،المتوفى465هـ، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: محمود عثمان، دار الحديث-القاهرة، 1426هـ-2005م.
.72	**أبي الحسين البصري**	محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي،المتوفى436هـ، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حميد وآخرون، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية-دمشق.
.73	**الرازي**	فخر الدين محمد بن عمر الرازي،المتوفى606هـ، **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل-بيروت، ط1، 1413هـ-1992م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
.74	- - -	فخر الدين محمد بن عمر الرازي،المتوفى606هـ، **المحصول في علم الأصول،** تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة-بيروت.
.75	**ابن رشيق**	الحسين بن رشيق المالكي،المتوفى632، **لباب المحصول في علم الأصول،** تحقيق: محمد جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية-دبي-الإمارات،ط1، 1422هـ-2001م.
.76	**الرهوني**	أبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني،المتوفى،773هـ، **تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول،** تحقيق: يوسف القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية-دبي-الإمارات،ط1، 1422هـ-2002م.
.77	**الزركشي**	بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد ا الزركشي،المتوفى794هـ، **البحر المحيط في أصول الفقه،** تحقيق: الشيخ عبد القادر العاني، مراجعة: د. عمر الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت،ط2، 1413هـ-1992م.
.78	- - -	بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد ا الزركشي ،المتوفى794هـ، **المنثور في القواعد،** تحقيق: فائق محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت،ط2، 1405هـ-1985م.
.79	**الزنجاني**	محمد بن أحمد الزنجاني،المتوفى656هـ، **تخريج الفروع على الأصول،** تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط2، 1398هـ-1978م.
.80	**السبكي**	شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي ،المتوفى756هـ، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي،المتوفى771هـ، **الإبهاج في شرح المنهاج،** تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1416هـ-1995م
.81	**ابن السمعاني**	الإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، المتوفى489هـ، **قواطع الأدلة،** تحقيق:د. عبد ا الحكمي، مكتبة التوبة-الرياض،ط1، 1419هـ-1998م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
82.	السيوطي	جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال السيوطي،المتوفى911هـ، **شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع**، تحقيق:أد. محمد الحفناوي، مكتبة الإيمان-المنصورة-مصر،1420هـ-2000م.
83.	الشاطبي	إبراهيم بن محمد بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، المتوفى790هـ، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: مشهور حسن سلمان، دار ابن عفان،ط1، 1417هـ-1997م.
84.	الشيرازي	الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي،المتوفى476هـ، **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1424هـ-2003م.
85.	---	الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي،المتوفى476هـ، **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي-بيروت،ط1، 1424هـ-2003م.
86.	---	الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي،المتوفى476هـ، **اللمع في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1،1405 هـ-1985م.
87.	الشوكاني	محمد بن علي الشوكاني،المتوفى1255هـ، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، دار الكتب العلمية-بيروت.
88.	الصنعاني	محمد بن إسماعيل الصنعاني،المتوفى1182هـ، **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: القاضي حسين السياغي والدكتور حسن الأهدل، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط1، 1406هـ- 1986م.
89.	الطوفي	أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي،المتوفى716هـ، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد المجيد تركي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1، 1409هـ-1989م.
90.	العبادي	أبي العباس أحمد بن قاسم العبادي،المتوفى994هـ، **الشرح الكبير على الورقات**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1424هـ-2003م.



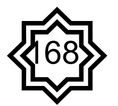
مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
.91	الغزالي	حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي،المتوفى505هـ، **المستصفى من علم الأصول**، اعتنى به: نجوى ضو، دار إحياء التراث، ومؤسسة التاريخ العربي-بيروت،ط1.
.92	- - -	حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي،المتوفى505هـ، **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر-بيروت،ط3، 1419هـ-1998م.
.93	ابن فورك	الأستاذ أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك،المتوفى406هـ، **الحدود في الأصول** "**الحدود والمواضعات**"، علق عليه: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي-بيروت، 1420هـ-1999م.
.94	ابن قدامة	موفق الدين عبد ا بن أحمد بن قدامة المقدسي،المتوفى620هـ، **روضة الناظر وجنة المناظر**،مطبوع بهامشه نزهة الخاطر العاطر للشيخ ابن بدران الدمشقي، تحقيق: محمود عمر، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1422هـ-2002م.
.95	القرافي	أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي،المتوفى،684هـ، **أنوار البروق وأنواء الفروق**، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية-بيروت، 1418هـ-1998م.
.96	- - -	أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي،المتوفى،684هـ، **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تحقيق:د. أحمد عبد ا ، دار الكتبي-السعودية، ط1، 1420هـ-1999م.
.97	- - -	أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي،المتوفى،684هـ، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: الشيخ علي معوض والشيخ عادل عبد الموجود، مكتبة نزار مصطفى الباز-مكة المكرمة.
.98	المازري	أبي عبد ا محمد بن علي بن عمر المازري،المتوفى536هـ، **إيضاح المحصول من برهان الأصول**، تحقيق: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي-بيروت،ط1، 1420هـ-2001م.



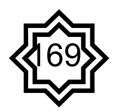
مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
99.	**المرداوي**	علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي،المتوفى885هـ، **التحبير شرح التحرير**، تحقيق:د. عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد-الرياض،1421هـ-2000م.
100.	**ابن مفلح**	شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، **أصول الفقه**، تحقيق: فهد السدحان، مكتبة العبيكان-الرياض،ط1، 1420هـ-1999م.
101.	**ابن النجار**	محمد بن أحمد بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، المتوفى،972هـ، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق:د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان-الرياض،ط1، 1413هـ-1993م.
102.	**نكري**	القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول نكري، **دستور العلماء**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1421هـ-2000م.
103.	**أبو يعلى**	القاضي محمد بن الحسن الفراء المعروف بأبو يعلى،المتوفى458هـ، **العدة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1423هـ-2002م.
		ب– مدرسة الحنفية.
104.	**الأزميري**	سليمان بن عبد ا الكريدي الأزميري،المتوفى1102هـ، **حاشية الأزميري على مرآة الأصول**، دار الطباعة العامرة-اسطنبول-تركيا.
105.	**أمير بادشاة**	محمد آمين الحسيني الحنفي المعروف بأمير بادشاة،المتوفى972هـ، **تيسير التحرير شرح كتاب التحرير لابن الهمام**، دار الكتب العلمية-بيروت.
106.	**ابن أمير الحاج**	محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج،المتوفى879هـ، **التقرير والتحبير شرح التحرير لابن الهمام**، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2، 1403هـ-1983م.
107.	**البخاري**	علاء الدين عبد العزيز أحمد البخاري،المتوفى730هـ، **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، تحقيق: عبد ا محمود عمر، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1418هـ-1997م.



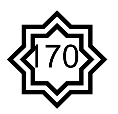
مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
108.	**البزدوي**	فخر الإسلام علي بن محمد البزدوي،المتوفى482هـ، **أصول البزدوي**، مطبوع على هامشه كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري، تحقيق: عبد ا محمود عمر، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1418هـ-1997م.
109.	**التفتازاني**	سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني،المتوفى792هـ، **التلويح شرح التوضيح لمتن التنقيح**، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1416هـ-1996م.
110.	**الجصاص**	أبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي،المتوفى370هـ، **أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول**، ضبطه: محمد تامر، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1420هـ-2000م.
111.	**الدبوسي**	الإمام أبي زيد عبيد ا بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، المتوفى430هـ، **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1421هـ-2001م.
112.	**الدركاني**	نجم الدين محمد الدركاني،المتوفى1418هـ، **التلقيح شرح التنقيح**، مطبوع بهامش التنقيح لصدر الشريعة، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1421هـ-2001م.
113.	**السرخسي**	أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي،المتوفى450هـ، **المحرر في أصول الفقه**، علق عليه: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1417هـ-1996م.
114.	**السمرقندي**	علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي،المتوفى539هـ، **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: محمد عبد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- قطر،ط2، 1418هـ-1997م.
115.	**الشاشي**	أبو أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي،المتوفى344هـ، **أصول الشاشي**، دار الكتاب العربي-بيروت،1402هـ-1982م.
116.	**صدر الشريعة**	القاضي عبد ا بن مسعود البخاري،المتوفى747هـ، **التنقيح**، مطبوع بهامشه التلقيح لنجم الدين الدركاني، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1421هـ-2001م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
.117	**ابن عبد الشكور**	القاضي محب ا بن عبد الشكور البهاري،المتوفى،1119هـ، **مسلم الثبوت**، مطبوع مع فواتح الرحموت للعلامة ابن نظام الدين الأنصاري، ضبطه: عبد ا محمود عمر، دار الكتب العلمية-بيروت، 1413هـ-2002م.
.118	**الكاكي**	محمد بن محمد بن أحمد الكاكي،المتوفى749هـ، **جامع الأسرار في شرح المنار**، تحقيق: فضل الرحمن الأفغاني، مكتبة نزار مصطفى الباز-الرياض،ط1، 1418هـ-1997م.
.119	**الكوراني**	طه بن أحمد بن محمد الكوراني،المتوفى749، **شرح مختصر المنار**، تحقيق:د. شعبان محمد إسماعيل، دار السلام-القاهرة،ط1، 1408هـ-1988م.
.120	**اللامشي**	أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي،المتوفى539هـ، **كتاب في أصول الفقه**، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي-بيروت،ط1، 1415هـ-1995م.
.121	**اللكنوي**	محمد عبد الحليم بن محمد اللكنوي، **قمر الأقمار لنور الأنوار في شرح المنار**، راجعه: محمد شاهين، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1415هـ-1995م.
.122	**ابن ملك**	المولى عبد اللطيف الشهير بابن ملك،المتوفى801هـ، **شرح منار الأنوار في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1424هـ-2004م.
.123	**الميهوي**	حافظ شيخ أحمد المعروف بملاجيون،المتوفى1130هـ، **شرح نور الأنوار على المنار**،مطبوع بهامش كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للإمام النسفي، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1406هـ-2002م.
.124	**ابن نجيم**	زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي،المتوفى970هـ، **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية-بيروت،1400هـ-1980م.
.125	---	زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي،المتوفى970هـ، **فتح الغفار بشرح المنار**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1422هـ-2001م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
.126	**النسفي**	أبي البركات عبد ا بن أحمد النسفي،المتوفى710هـ، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1406هـ-1986م.
.127	**ابن نظام الدين**	عبد العلي محمد بن نظام الدين السهالوي الأنصاري،المتوفى1225هـ، **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت**، ضبطه: عبد ا عمر، دار الكتب العلمية-بيروت،1423هـ-2002م.
.128	**ابن الهمام**	محمد عبد الواحد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام، المتوفى861هـ، **التحرير في أصول الفقه**، مطبوع مع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية-بيروت،ط2، 1403هـ-1983م.
		ج – كتب أصول وقواعد الفقه الحديثة.
.129	**الأسعدي**	الشيخ محمد عبد ا الأسعدي، **الموجز في أصول الفقه**، دار السلام للطباعة-القاهرة،ط1، 1410هـ-1990م.
.130	**البوطي**	د. محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة**، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط6، 1412هـ-1992م.
.131	**الدريني**	د. فتحي الدريني، **المناهج الأصولية**، الشركة المتحدة للتوزيع.
.132	**حسب ا**	علي حسب ا ، **أصول التشريع الإسلامي**، دار المعارف-القاهرة.
.133	**الحولي**	د. ماهر حامد الحولي، **أصول الفقه الإسلامي**،ط2، 1424هـ-2003م.
.134	**خلاف**	عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، دار الحديث-القاهرة،1423هـ-2003م.
.135	**الخن**	مصطفى سعيد الخن، **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط3، 1402هـ-1982م.
.136	**الزحيلي**	د. وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر-دمشق،ط1، 1406هـ-1986م.
.137	**أبو زهرة**	الإمام محمد أحمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي.
.138	**زهير**	محمد أبو النور زهير، **أصول الفقه**، دار الطباعة المحمدية-القاهرة.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
139.	زيدان	د. عبد الكريم زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة-بيروت،ط3، 1407 -1987م.
140.	شلبي	محمد مصطفى شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار النهضة-بيروت،ط2، 1398هـ -1978م.
141.	صالح	د. محمد أديب صالح**، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، المكتب الإسلامي-بيروت، ط4، 1413هـ -1993م.
142.	طويلة	عبد الوهاب عبد السلام طويلة، **أثر اللغة في اختلاف المجتهدين**، دار السلام-القاهرة،ط2، 1420هـ - 2000م.
143.	الكندى	د. إبراهيم أحمد الكندي، **الدلالات وطرق الاستنباط**، دار قتيبة-بيروت، ط1، 1419هـ -1998م.
144.	الملا	أحمد صباح ناصر الملا، **اختلاف الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على معانيها وأثره في الأحكام الفقهية**، الناشر: الطوبجي للنسخ والتصوير-القاهرة.
145.	النملة	د. عبد الكريم علي النملة، **إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه**، دار العاصمة-الرياض،ط1، 1417هـ -1996م.
		رابعاً: كتب الفقه.
		أ- كتب الفقه الحنفي.
146.	البغدادي	أبي محمد بن غانم بن محمد البغدادي،المتوفى1030هـ ، **مجمع الضمانات،** تحقيق:د. محمد سراج ود. علي جمعة محمد، دار السلام-القاهرة،ط1، 1420-1999م.
147.	التهانوي	المحدث مولانا ظفر أحمد العثماني التهانوي،المتوفى1394هـ ، **إعلاء السنن،** تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية-بيروت.
148.	حيدر	علي حيدر**، درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تعريب المحامي: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية-بيروت.

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
149.	الرازي	محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي،المتوفى666هـ ،**تحفة الملوك**، تحقيق:د.عبد ا نذير أحمد،دار البشائر الإسلامية-بيروت،1417ه-1996م.
150.	الزيلعي	فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي،المتوفى762هـ ، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، دار الكتاب الإسلامي-القاهرة.
151.	السرخسي	شمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي،المتوفى490هـ ، **المبسوط**، تحقيق: خليل محيى الدين الميس، دار الفكر-بيروت،ط1، 1421هـ -2000م.
152.	السمرقندي	علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي،المتوفى539هـ ، **تحفة الفقهاء**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1405هـ -1984م.
153.	الشرنبلالي	أبو الإخلاص حسن الوفائي الشرنبلالي،المتوفى1069هـ ، **نور الإيضاح ونجاة الأرواح**، دار الحكمة-دمشق،1405هـ -1985م.
154.	الشيباني	أبو عبد ا محمد بن الحسن الشيباني، **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**، عالم الكتب-بيروت،1406هـ -1986م.
155.	الطحاوي	أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحاوي الحنفي،المتوفى1231هـ ، **حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح**، المطبعة الأميرية الكبرى-مصر.
156.	ابن عابدين	محمد آمين الشهير بابن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي-مصر،ط2، 1386هـ -1966م.
157.	العيني	أبي محمد محمود بن أحمد العيني،المتوفى855هـ ، **البناية في شرح الهداية**، دار الفكر-بيروت،ط1، 1400هـ -1980م.
158.	الغنيمي	الشيخ عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي،المتوفى1298هـ ، **اللباب في شرح الكتاب**، المكتبة العلمية-بيروت،ط1، 1413هـ -1993م.
159.	القدوري	أبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر القدوري،المتوفى428هـ ، **التجريد**، تحقيق:د.محمد سراج ود.علي جمعة محمد، دار السلام-القاهرة،ط1، 1424هـ -2004م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
160.	الكاساني	علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني،المتوفى587هـ، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق: الشيخ على معوض والشيخ عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1418هـ-1997م.
161.	المرغيناني	برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني،المتوفى593هـ، **الهداية شرح البداية**، تحقيق: حافظ عاشور حافظ ومحمد محمد تامر، دار السلام-القاهرة.
162.	ابن نجيم	زين العابدين بن إبراهيم بن محمد المعرف بابن نجيم الحنفي، المتوفى970هـ، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ضبطه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1418هـ-1997م.
163.	ابن نجيم	سراج الدين عمر بن إبراهيم ابن نجيم الحنفي،المتوفى1005هـ، **النهر الفائق شرح كنز الدقائق**، تحقيق: أحمد عفانة، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1422هـ-2002م.
164.	الهروي	نور الدين أبي الحسن علي بن سلطان الهروي القاري، المتوفى1014هـ، **فتح باب العناية بشرح كتاب النقاية للإمام صدر الشريعة**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط2، 1426هـ-2005م.
165.	ابن الهمام	الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام،المتوفى681هـ، **شرح فتح القدير على الهداية**، دار الفكر-بيروت،ط2، 1379هـ-1977م.
		ب- كتب الفقه المالكي.
166.	الأزهري	صالح عبد السميع الأزهري،المتوفى1335هـ، **الثمر الداني**، دار الفكر-بيروت،ط2، 1421هـ-2001م.
167.	الثعلبي	أبو محمد عبد الوهاب بن علي الثعلبي،المتوفى422هـ، **التلقين في الفقه المالكي**، تحقيق: محمد التطواني، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1425هـ-2004م.
168.	ابن جزي	أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي،المتوفى741هـ، **القوانين الفقهية**، دار الفكر-بيروت،1420هـ-2000م.

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
169.	**أبو الحسن المالكي**	علي أبو الحسن المالكي، **شرح كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني**، دار الفكر-بيروت،ط1، 1424هـ-2003م.
170.	**الحطاب**	شمس الدين أبو عبد ا محمد بن محمد بن عبد ا المعروف بابن الحطاب الرعيني،المتوفى954هـ، **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب-بيروت،1423هـ-2003م
171.	**الدسوقي**	الشيخ شمس الدين محمد بن عرفة الدسوقي،المتوفى1230هـ، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الفكر-بيروت،1423هـ-2002م.
172.	**ابن رشد**	أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المعروف بابن رشد الحفيد، المتوفى595هـ، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، مطبعة البابي الحلبي-مصر،ط4، 1395هـ-1975م.
173.	**الشنقيطي**	محمد الشيباني بن محمد بن أحمد الشنقيطي الموريتاني، **تبيين السالك شرح تدريب السالك إلى أقرب المسالك**، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط2، 1415هـ-1995م.
174.	**الصاوي**	أحمد بن محمد الصاوى،المتوفى1241هـ، **بلغة السالك لأقرب المسالك**، دار الفكر-بيروت.
175.	**ابن عبد البر**	أبو عمر يوسف بن عبد ا بن عبد البر النمري،المتوفى463هـ، **الاستذكار**، تحقيق: سالم عطا ومحمد معوض، دار الكتب العلمية-بيروت،1420هـ-2000م.
176.	- - -	أبو عمر يوسف بن عبد ا بن عبد البر النمري،المتوفى463هـ، **الكافي في فقه أهل المدينة**، تحقيق: محمد الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة-الرياض،ط2، 1400هـ-1980م.
177.	**العبدري**	محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري،المتوفى798هـ، **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الفكر-بيروت،1389هـ-1978م.
178.	**العدوي**	علي الصعيدي العدوي المالكي،المتوفى1189هـ، **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**، تحقيق: محمد بنيس، دار الفكر-بيروت، ط1، 1424هـ-2003م.

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
179.	عليش	محمد بن أحمد عليش،المتوفى1229هـ، **منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل**، دار الفكر-بيروت،1409هـ-1989م.
180.	القرافي	شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي،المتوفى684هـ، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي-بيروت،1414هـ- 1994م
181.	مالك	مالك بن أنس الأصبحي،المتوفى179هـ، **المدونة الكبرى**، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية-بيروت.
182.	ميارة	محمد بن أحمد ميارة المالكي،المتوفى1072هـ**، الدر الثمين والمورد المعين**، دار الفكر-بيروت،1423هـ-2002م.
183.	النفراوي	الشيخ أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي،المتوفى1126هـ، **الفواكه الدواني شرح رسالة أبي زيد القيرواني**، تحقيق: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية-القاهرة.
		ج- كتب الفقه الشافعي.
184.	الأنصاري	أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري،المتوفى926هـ، **أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1422هـ2001م.
185.	---	أبو يحيى زكريا بن محمد الأنصاري،المتوفى926هـ، **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب**، دار الكتب العلمية-بيروت،1418هـ-1997م.
186.	البجيرمي	سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي،المتوفى1221ه، **تحفة الحبيب على شرح الخطيب**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1417هـ-1996م.
187.	الحسيني	أبي بكر محمد الحسيني الدمشقي الشافعي،المتوفى829هـ، **كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار**، تحقيق: محمد هيكل، دار السلام-القاهرة، 1426هـ-2005م.
188.	ابن الدهان	أبو شجاع محمد بن علي الدهان،المتوفى592، **تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة**، تحقيق: صالح الخزيم، مكتبة الرشد-الرياض،ط1، 1422هـ-2001م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
189.	**الرملي**	شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي الشهير بالشافعي الصغير،المتوفى1004هـ ، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر-بيروت،1404هـ -1984م.
190.	**الشافعي**	الإمام محمد بن إدريس الشافعي،المتوفى240هـ ، **الأم**، تحقيق: رفعت عبد المطلب، دار الوفاء-المنصورة،ط1، 1423هـ -2001م.
191.	**ابن شداد**	بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم الحلبي، المتوفى632 هـ ،**دلائل الأحكام**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1412هـ -1991م.
192.	**الشربيني**	محمد الخطيب الشربيني،المتوفى977هـ ، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، دار الفكر-بيروت،ط1، 1421هـ -2001م.
193.	- - -	محمد الخطيب الشربيني ،المتوفى977هـ ، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
194.	**الشيرازي**	إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي،المتوفى476هـ، **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق: د. محمد الزحيلي، دار القلم-دمشق،والدار الشامية-بيروت،ط2، 1422هـ -2001م.
195.	**الضبي**	أبو الحسن أحمد بن محمد الضبي،المتوفى415هـ ، **اللباب في الفقه الشافعي**، تحقيق: عبد الكريم العمري، دار البخاري-المدينة المنورة، ط2، 1416هـ -1996م.
196.	**الغزالي**	حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي،المتوفى505هـ ، **الوسيط في المذهب**، تحقيق: أحمد إبراهيم ومحمد تامر، دار السلام-القاهرة،1417هـ -1997م.
197.	**عميرة**	شهاب الدين أحمد البرسلي الملقب بعميرة،المتوفى957هـ ، **حاشية عميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1419هـ -1998م.
198.	**قليوبي**	شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي،المتوفى1069هـ ، **حاشية قليوبي على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1419هـ -1998م.

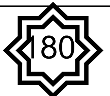
مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
199.	**الماوردي**	أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي،المتوفى450هـ، **الحاوي في الفقه الشافعي**، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1414هـ-1994م.
200.	**النووي**	أبو زكريا محيى الدين بن شرف النووي،المتوفى676هـ، **روضة الطالبين وعمدة المفتيين**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية-بيروت.
201.	---	أبو زكريا محيى الدين بن شرف النووي،المتوفى676هـ، **المجموع شرح المهذب**، دار الفكر-بيروت.
		د- كتب الفقه الحنبلي.
202.	**البعلي**	عبد الرحمن بن عبد ا البعلي الحنبلي،المتوفى1192، **كشف المخدرات والرياض المزهرات شرح أخصر المختصرات**، تحقيق: محمد العجمي، دار البشائر الإسلامية-بيروت،1423هـ-2002م.
203.	**البهوتي**	منصور بن إدريس البهوتي،المتوفى1015هـ، **الروض المربع شرح زاد المستقنع**، تحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر-بيروت.
204.	---	منصور بن إدريس البهوتي،المتوفى1015هـ، **كشاف القناع عن متن الإقناع**، تحقيق: هلال هلال، دار الفكر-بيروت،1402هـ-1982م.
205.	**ابن تيمية**	تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية،المتوفى728هـ، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: محمد عطا ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية-بيروت،ط1، 1408هـ-1987م.
206.	**ابن تيمية**	أبو البركات عبد السلام بن عبد ا بن الخضر بن تيمية، المتوفى652هـ، **المحرر في الفقه**، مكتبة المعارف-الرياض،ط2، 1404هـ-1984م.
207.	**الحجاوي**	شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى الحجاوي،المتوفى960هـ، **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: عبد اللطيف السبكي، دار المعرفة-بيروت.

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
.208	الرحيباني	مصطفى السيوطي الرحيباني،المتوفى1243هـ، **مطالب أولي النهى شرح غاية المنتهى**، المكتب الإسلامي-دمشق.
.209	الزركشي	شمس الدين أبي عبد ا محمد بن عبد ا الزركشي،المتوفى772هـ، **شرح الزركشي على مختصر الخرقي**، تحقيق: عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية-بيروت،1423هـ-2002م.
.210	ابن ضويان	إبراهيم محمد بن سالم بن ضويان،المتوفى1353هـ، **منار السبيل في شرح الدليل**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-بيروت،ط7، 1409هـ-1989م.
.211	ابن قدامة	أبو محمد موفق الدين عبد ا بن أحمد بن قدامة المقدسي، المتوفى620هـ، **المغني**، دار الفكر-بيروت،1405هـ-1985م.
.212	---	أبو محمد موفق الدين عبد ا بن أحمد بن قدامة المقدسي، المتوفى620هـ، **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: سليم يوسف وآخرون، دار الفكر-بيروت،ط1، 1419هـ-1998م.
.213	ابن القيم	أبي عبد ا محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، المتوفى751هـ، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث-القاهرة،ط3، 1417هـ-1997م.
.214	الكرمي	مرعي بن يوسف الكرمي،المتوفى1033هـ، **دليل الطالب لنيل المطالب**، تحقيق: نظر الفاريابي، دار طيبة-الرياض،ط1، 1425هـ-2004م.
.215	المرداوي	علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي ،المتوفى885هـ ،**الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، دار إحياء التراث العربي،بيروت،ط1،1419هـ-1999م.
.216	ابن مفلح	إبراهيم بن محمد بن عبد ا ابن مفلح،المتوفى884هـ، **المبدع شرح المقنع**، دار عالم الكتب-الرياض،1423هـ2003م.
.217	ابن هبيرة	أبو المظفر يحيى بن محمد ابن هبيرة الشيباني،المتوفى560هـ، **اختلاف الأئمة العلماء**، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية-بيروت،1423هـ-2002م.

مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
		هـ- كتب مذاهب أخري.
.218	**ابن حزم**	أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري،المتوفى456هـ، **المحلى بالآثار**، تحقيق: عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية-بيروت،ط4، 1424هـ-2003م.
		م- كتب الفقه الحديثة.
.219	**الخن وآخرون**	د. مصطفى الخن وآخرون، **الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي**، دار القلم-دمشق،ط4، 1413هـ-1992م.
.220	**الزحيلي**	أد. وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، دار الفكر-دمشق،ط4، 1418هـ-1997م.
.221	**سابق**	السيد سابق، **فقه السنة**، دار الفتح للإعلام العربي،القاهرة،ط2، 1419هـ-1999م.
.222	**طويلة**	عبد الوهاب عبد السلام طويلة، **فقه الطهارة**، دار السلام-القاهرة.
.223	**عبد المقصود**	د. يوسف محمود عبد المقصود، **الواضح في الفقه المقارن**، دار الطباعة المحمدية،القاهرة،ط1، 1398هـ-1978م.
.224	**ابن عثيمين**	محمد بن صالح العثيمين، **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، مؤسسة آسام-الرياض،ط4، 1416هـ-1995م.
.225	**الغرياني**	الصادق عبد الرحمن الغرياني، **مدونة الفقه المالكي وأدلته**، مؤسسة الريان-بيروت،ط1، 1423هـ-2002م.
.226	**الفوزان**	صالح بن فوزان الفوزان، **الملخص الفقهي**، دار العاصمة-الرياض، ط1، 1423هـ-2002م.
		خامساً: كتب التراجم والطبقات.
.227	**التميمي**	المولى تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي الحنفي، المتوفى1005هـ، **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، دار الرفاعي-الرياض،ط1، 1403هـ-1983م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
228.	ابن خلكان	أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، المتوفى681هـ، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،** تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت،ط1، 1414هـ-1944م.
229.	الزركلي	خير الله محمود بن محمد بن علي الزركلي،المتوفى1396هـ، **الأعلام**، دار الملايين-بيروت،ط5، 1423هـ-2002م.
230.	السبكي	تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي،المتوفى756هـ، **طبقات الشافعية الكبرى،** تحقيق: محمود الطناجي وعبد الفتاح الحلو، دار هجر،1413هـ-1993م.
231.	شعبان إسماعيل	د. شعبان إسماعيل، **أصول الفقه تاريخه ورجاله**، دار المريخ-الرياض،ط1، 1401هـ-1981م.
232.	ابن ضويان	إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان،المتوفى1353هـ، **رفع النقاب عن تراجم الأصحاب،** تحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر-بيروت،ط1، 1418هـ-1997م.
233.	ابن العماد	أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد الحنبلي، المتوفى1089هـ، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب،** تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، دار ابن كثير-دمشق،1406هـ-1986م.
234.	ابن قاضي شهبة	أبي بكر بن أحمد بن محمد بن قاضي شهبة،المتوفى790هـ، **طبقات الشافعية،** تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب-بيروت،ط1، 1407هـ-1987م.
235.	القرشي	محيى الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي الحنفي،المتوفى775هـ، **الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية،** تحقيق:د. عبد الفتاح الحلو،1398هـ-1978م.
236.	كحالة	عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي-بيروت.
237.	المراغي	عبد الله مصطفى المراغي، **الفتح المبين في طبقات الأصوليين،** الناشر: محمد آمين دمج وشركاه،ط2، 1394هـ-1974م.



مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
		سادساً: كتب اللغة والمصطلحات والموسوعات الفقهية.
.238	**الأنصاري**	الشيخ زكريا بن محمد الأنصاري،المتوفى926هـ ، **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر-بيروت،ودار الفكر-دمشق.
.239	**التهانوي**	محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق:د. رفيق العجم وآخرون، مكتبة لبنان-بيروت،ط1، 1417هـ -1996م.
.240	**الجرجاني**	علي بن محمد بن علي الجرجاني،المتوفى816هـ ، **التعريفات**، تحقيق: نصر الدين تونسي، شركة القدس للتصدير-القاهرة،ط1، 1427هـ -2007م.
.241	**الجوهري**	إسماعيل بن حماد الجوهري،المتوفى393هـ، **الصحاح**، دار العلم للملايين-بيروت،ط4، 1410هـ -1990م
.242	**ابن دريد**	أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري المعرف بابن دريد ،المتوفى321هـ ، **جمهرة اللغة**، دار صادر-بيروت.
.243	**الرازي**	الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي،المتوفى666هـ ، **مختار الصحاح**، دار الحديث القاهرة،ط1، 1421هـ -2000م.
.244	**الزبيدي**	محمد بن محمد بن عبد الرازق الملقب بمرتضى الزبيدي، المتوفى1205هـ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
.245	**الزمخشري**	جار ا أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري،المتوفى538هـ ، **أساس البلاغة**، دار صادر-بيروت،1399هـ -1977م
.246	**عثمان**	د. محمود حامد عثمان، **القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين**، دار الحديث-القاهرة،ط1، 1421هـ -2000م.
.247	**ابن فارس**	أحمد بن فارس بن زكريا القزويني،المتوفى395هـ ، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر-بيروت،1399هـ -1979م.



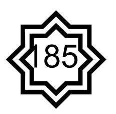
مسلسل	الاسم	بيانات المؤلف والكتاب
.248	**الفراهيدي**	أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي،المتوفى175هـ ، **كتاب العين،** تحقيق:د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي-بيروت،1408هـ -1988م.
.249	**الفيروز آبادي**	مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي،المتوفى817هـ ، **القاموس المحيط،** ضبطه: الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر-بيروت،1415هـ -1995م.
.250	**مصطفى وآخرون**	إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط،** المكتبة الإسلامية-اسطنبول-تركيا.
.251	**المناوي**	محمد عبد الرؤوف المناوي،المتوفى1031هـ ، **التوفيف على مهمات التعاريف،** تحقيق:د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر-بيروت،ط1، 1410هـ -1990م.
.252	**ابن منظور**	جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور المصري، المتوفى711هـ**، لسان العرب،** ، دار صادر-بيروت.
.253	**وزارة الأوقاف الكويت**	وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت، **الموسوعة الفقهية الكويتية** ، طباعة ذات السلاسل-الكويت،ط2، 1412هـ -1992م.
.254	**هلال**	هيثم هلال، **معجم مصطلح الأصول،** مراجعة:د. محمد التونجي، دار الجيل-بيروت،ط1، 1424هـ -2003م.



فهرس الموضوعات







ملخص البحث

الحمد   والصلاة والسلام على رسول ا صلى ا عليه وسلم وبعد :

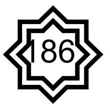
تناولت في هذا البحث موضوعاً أصيلاً من مواضيع أصول الفقه وهو: " أثر الاخـتلاف في عموم المقتضى وأثره في الفروع الفقهية ، وذلك في ثلاثة فصول وخاتمة .

أما الفصل الأول فقد اشتمل على ثلاثة مباحث، تحدثت في المبحـث الأول عـن حقيقـة الدلالة وذلك بتعريفها في اللغة والاصطلاح ، ثم ذكرت أنواعها ، وبعد ذلك تحدثت عن الألفاظ ذات الصلة بها ، مبيناً وجه الصلة بين هذه الألفاظ والدلالة ، وتناولت في المبحث الثاني مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام ، وهي منهج الحنفية ومنهج المتكلمين ، وقـد بدأت بذكر منهج كل فريق في تقسيم الألفاظ من حيث الوضوح والإبهـام ، ثـم مـنهجهم فـي تقسيمها من حيث دلالتها على الأحكام، وفي المبحث الثالث قارنت بين المنهجين ذاكـراً نقـاط الاتفاق ثم نقاط الاختلاف .

وفي الفصل الثاني والذي اشتمل على ثلاثة مباحث، ففي المبحث الأول بينت حقيقة عموم المقتضى وذلك بتعريف كلٍ من العموم والمقتضى لغةً واصطلاحاً ، ثم ذكرت عناصـر دلالـة الاقتضاء، وقد بينت أن المقتضى عنصر من عناصرها ، ثم عرفْـتُ عمـوم المقتضـى فـي الاصطلاح ، وفي المبحث الثاني تناولت أنواع المقتضى وهي ثلاثة أنواع وذكرت أمثلـة لكـل نوع، ثم ذكرت شروط المقتضى عند الأصوليين مع التمثيل ، ثم بسطت آراء الأصـوليين فـي مسألة عموم المقتضى ذاكراً أدلتهم وما وجه إليها من ردود ومناقشات ، وصولاً إلـى الـرأي الراجح في المسألة .

وفي الفصل الثالث والأخير والذي اشتمل على ثلاثة مباحث أيضاً ، فقد تناولت فيه أثـر الاختلاف في عموم المقتضى في الفروع الفقهية، ففي المبحث الأول ذكرت أثر الاختلاف فـي العبادات ، وفي المبحث الثاني ذكرت أثر الاختلاف في المعاملات ، وفي المبحث الثالث ذكرت أثر الاختلاف في الأحوال الشخصية ، وقد ذكرت تحت كل مبحث عدة فروع فقهية نتجت عـن الاختلاف في عموم المقتضى ، وقد علقت على كل مسألة في نهايتها رابطـاً الفـرع المـذكور بمسألة الاختلاف في عموم المقتضى .

وأخيراً ختمت البحث بخاتمة تضمنت أبرز النتائج وأهم التوصيات والتي توصلت إليهـا من خلال البحث ، وا الهادي والموفق إلى سواء السبيل.



Abstract

This research tackles the original subject from the subjects of doctrine principles (The Result of Difference in Generality of Expectation and its affect in the Doctrine Branches in three sections and the summary.

First term includes three sections, the first one talks about the sign of reality, its definition, the kinds and after that about the expressions which are related to it, shows the expressions between these expressions and significance.

Second section tackles the system of osolyeen in methods of expressions expectation (method of Hanafiya and method of speakers). It began to mention every team in division of expressions (Shining and ambiguous), and then their method in its division for its significance on the rules.

Third section differentiate between two methods showing points of agreement and disagreement.

Second term includes three sections: the first one shows the reality of expectation generality its definitions, the elements of significance. The second section tackles the kinds of and their examples, then mentions the conditions of expectation for the osolyeen, after that shows the opinions of osolyeen in the matter of expectation generality saying their significance, and discussions to reach to the acceptable opinion.

Third term includes three sections, shows the affect of difference in expectation generality in the branches of doctrine. The first section mentions the affect of difference in the worships, the second one mentions the affect of difference in the treatments, the third one mentions the affect of difference in the personal conditions.

The research mentions some doctrine branches result from the difference in expectation generality and comments every matter in its end and relates the mentioned branch with the matter of difference in expectation generality.

Finally the summary of research includes the results and recommendations that the researcher reaches from this research.

